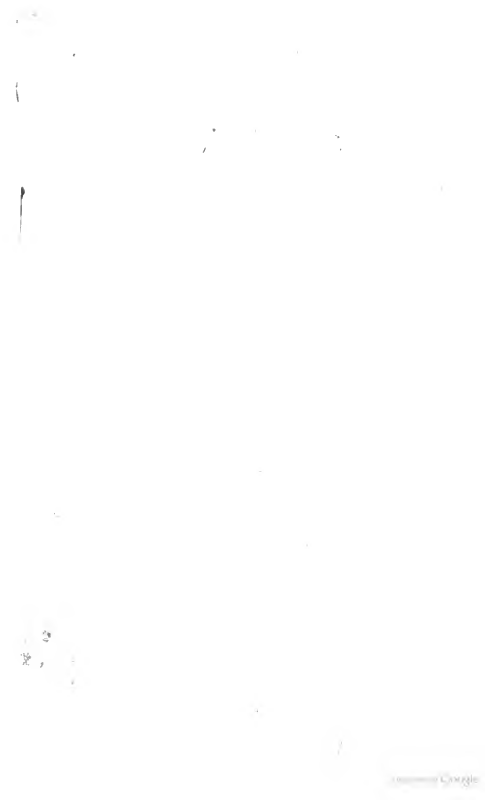








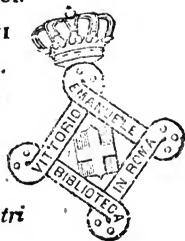
SAGGIO FILOSOFICO SULLA CRITICA DELLA CONOSCENZA

O SIA

ANALISI DISTINTA DEL PENSIERE UMANO CON UN
ESAME DELLE PIU' IMPORTANTI QUESTIONI
DELL' IDEOLOGIA, DEL KANTISMO E DELLA
FILOSOFIA TRASCENDENTALE

DI PASQUALE GALLUPPI

*Della città di Tropea, Nobile de' registri
del Regno*



TOMO VI.

Adit. Cubiculo - Professo Log. et Metaph.



MESSINA



DALLA TIPOGRAFIA DI GIUSEPPE PAPPALARDO

1832.



ERRATA

ERRORI

CORREZIONI

Pag. 19	lin. 8	questo assurdo	questa assurda
47	22	sottrarsene allora	sottrarsene : allora
49	16	ed io	io
68	15	se le	le
196	3	sensazioni	sensazione
203	30	ci	si
204	10	portandoci	portandosi
223	4	egli	e gli
255	13	l' estensione ma- tériale	il fenomeno dell' estensione materiale
257	pen.	limita	li limita
267	15	oggetti che	oggetti, che
415	10	modificabile l'ef- fetto	modificabile. L' effetto
416	24	astrazione , e combinazione	astrazione , o per astrazione
419	15	Siccome	; siccome
426	17	possibilità logi- ca alla possi- bilità reale	impossibilità di concepire al- l' impossibilità reale. Non si dee confondere l' impossibili- tà di concepire come una cosa avvenga , colla perce- zione della ripugnanza che avvenga
520	25	arrivare , che	Arrivare. Che
550	ult.	comprendere tutto , se	comprendere tutto se ,

Cætera suppleat benignus lector.



LIBRO IV.

DELLA REALTÀ, DELLA CERTEZZA, E DE' LIMITI DELLE NOSTRE CONOSCENZE.



CAP. I.

DEL SENSO INTERNO.

§. 1. **L'** oggetto di questa opera è, di rispondere adeguatamente a queste due questioni : primo, *posso io sapere qualche cosa?* secondo : *che cosa posso io sapere?* Ciò è lo stesso che esaminare la realtà, la certezza, ed i limiti delle nostre conoscenze.

La realtà della nostra conoscenza, cioè l'esistenza di una conoscenza reale in noi, essendo una verità primitiva di fatto, io ho incominciato le mie ricerche su l'oggetto proposto, dal riconoscere l'esistenza di una conoscenza reale.

Io ho in seguito cercato di decomporre questo fatto complesso della nostra conoscen-

Tom. VI.

i

za : questa decomposizione mi ha offerto i seguenti risultamenti :

1. *Vi sono in noi alcune conoscenze primitive di fatto* : 2. *Vi sono in noi alcune conoscenze primitive razionali, o metafisiche* : 3. *Vi sono in noi alcune conoscenze dedotte tanto di fatto, che razionali* : 4. *Il concorso delle conoscenze razionali colle conoscenze di fatto, o sperimentali, costituisce la scienza dell'uomo.*

Da ciò ho dedotto, che esiste per l'uomo una scienza, e che l'esistenza di essa è una verità primitiva ; e perciò indimostrabile. Quindi ho concluso, che lo scetticismo o il pirronismo, come voglia chiamarsi, il quale consiste a rigettare qualunque scienza, è falso e che la sua falsità è una verità primitiva.

Giunto a questo risultamento non era possibile il rimanervi tranquillo. Una folla di obbiezioni mi si è fatta presente. Se l'uomo possiede una scienza, come conciliare l'esistenza di questa colla moltitudine incalcolabile degli errori, che deturpano lo spirito umano ? Se l'uomo possiede una scienza, come accordare con essa la varietà, e la contraddizione delle opinioni non solamente del volgo degli uomini ; ma eziandio di coloro, che sonosi consacrati alla ricerca della verità ? Queste obbiezioni si trovano enun-

ciate ne' §. 142. 143. 144 del primo volume di questo Saggio.

Per potere risolvere queste obbiezioni, ed insieme far l'analisi de' motivi legittimi delle nostre conoscenze, e delle cagioni de' nostri errori, io ho creduto, che conveniva far l'analisi de' nostri mezzi di conoscere cioè delle facoltà del nostro spirito. Perciò, dopo di aver decomposto nel primo libro di questa opera, il fatto complesso della nostra conoscenza, io passo nel secondo libro a far l'analisi delle nostre facoltà intellettuali: m' inoltro poi nel terzo libro a stabilire l'origine degli elementi semplici delle nostre conoscenze, i quali sono le idee, effetti di queste facoltà.

Noi dunque conosciamo il sistema de' nostri mezzi di conoscere: sappiamo qual sia l'origine ed il valore de' materiali delle nostre conoscenze; siamo dunque nel caso, di giudicare qual edificio scientifico siam capaci di costruire: siamo nelle circostanze, di far l'analisi de' motivi legittimi delle nostre conoscenze, e delle sorgenti de' nostri errori. Possiamo dunque definitivamente determinare la realtà, la certezza, ed i limiti delle nostre conoscenze. Ciò è appunto l'oggetto di questo quarto ed ultimo libro, con cui diamo termine al nostro lavoro.

§. 2. Abbiamo detto, che lo spirito umano, sotto diversi riguardi, è passivo ed

attivo insieme. Egli è passivo nella sensibilità, nella coscienza, nella riproduzione di alcune idee: egli è attivo nell'analisi, nella sintesi, e nella volontà, che dirige queste facoltà della meditazione. Riguardato lo spirito come passivo non è capace nè di conoscenze vere, nè di conoscenze false: egli è a questo riguardo come una tela, su di cui si fanno diverse pitture. La verità o la falsità si dee riporre nell'esercizio della meditazione.

Lo spirito possiede la verità, quando egli afferma ciò che è, e nega ciò che non è: nel caso contrario egli erra; la verità e la falsità risiedono dunque ne' nostri giudizi.

Ciò che determina lo spirito a giudicare così e non altrimenti, chiamasi *il motivo del giudizio*.

Quando il filosofo, rientrando nella solitudine del suo intendimento, cerca di esaminare la verità delle diverse spezie de' giudizi umani, dee cercare quale è il motivo immediato di tali giudizi: egli pronuncia dunque un giudizio su l'esistenza del motivo immediato del primo giudizio, che è l'oggetto del suo esame.

Questo secondo giudizio può avere un motivo diverso dal motivo del giudizio in esame. Ora non potendosi progredire all'infinito, è necessario, che vi sia un motivo, a cui, in ultima analisi, debba lo spirito

arrestarsi : un tal motivo può chiamarsi il *motivo ultimo* del primo giudizio , e può riguardarsi come la prima base , su di cui poggia tutta la serie de' giudizi subordinati l' uno all' altro.

Se mi domandate il motivo , che mi determina a credere l' esistenza di una città , chiamata *Roma* , io vi addurrò la testimonianza di tutti coloro , che l' hanno veduta : una tal testimonianza è il motivo immediato del giudizio : *vi è Roma* ; io dunque pronuncio , in tal caso , questo primo giudizio : *vi è Roma* : poi pronuncio il giudizio sul motivo immediato di questo primo giudizio dicendo : *molte persone attestano di aver veduto Roma*. Ma se mi domandate di nuovo il motivo immediato di questo secondo giudizio , io vi risponderò con questo terzo giudizio : *ho io udito raccontare da molte persone le magnificenze da loro osservate in Roma*. Se volete continuare ad interrogarmi , sul motivo immediato di questo terzo giudizio , io vi dirò con un quarto giudizio : *mi ricordo benissimo di aver udito siffatti racconti*. La memoria sarà dunque il motivo immediato di questo quarto giudizio. Finalmente se mi chiedete , su qual motivo poggia questo quarto giudizio , vi addurrò la *percezione interiore della mia coscienza* , che mi fa percepire l' esistenza di questo atto di memoria. Dopo di ciò non resta a voi

alcun diritto per una nuova domanda, nè a me il dovere di una nuova risposta. I motivi dunque di questo giudizio: *vi è Roma*, sono i seguenti, la testimonianza di molti uomini, le mie sensazioni avute, l'atto della mia memoria, la percezione interiore di questo atto. Questi motivi sono subordinati l'uno all'altro sino all'ultimo, il quale è indipendente. L'esistenza della testimonianza è provata per l'esistenza passata di alcune mie sensazioni, cioè per aver io udito il racconto delle magnificenze di Roma, l'esistenza passata di tali mie sensazioni è provata per l'esistenza attuale di un mio atto di memoria, l'esistenza attuale di questo mio atto di memoria è provata per la percezione interiore, che io ho di esso, cioè per la coscienza, che io ne ho.

Ma la coscienza sussiste da se, e non è capace di esser provata per alcun altro fatto: essa è un fatto primitivo, indimostrabile, al di là del quale non è possibile di risalire. Esso si chiama perciò l'*ultimo motivo* del giudizio: *vi è Roma*.

Il motivo della testimonianza di molti uomini m'induce a credere l'esistenza di Roma, in forza di un raziocinio, che mi fa percepire una connessione, o congiunzione fra due fatti, cioè fra il fatto della testimonianza, e quello dell'esistenza di Roma; perciò tutti i motivi de' nostri giudizi si ri-

Jucono ad alcune percezioni, il che vale quanto dire ad alcuni atti delle nostre facoltà interne, o sia ad alcuni atti de' nostri mezzi di conoscere. Ora questi atti percependosi dal senso intimo, è evidente, che il senso intimo è l'ultimo motivo di tutti i nostri giudizi. Fa d'uopo, in conseguenza, riguardar la coscienza di noi stessi sotto due aspetti, *come motivo immediato* di alcuni nostri giudizi, e *come motivo mediato* di tutti i nostri giudizi: *io percepisco: io giudico: io ragiono*, ecco tre giudizi, che hanno per motivo immediato la testimonianza del senso intimo: *vi è la luna: tutti gli angoli del triangolo sono uguali a due retti*: di questi due giudizi il primo ha per motivo immediato la testimonianza de' sensi, il secondo ha per motivo immediato il raziocinio; ma tutti e due hanno per motivo mediato, ed ultimo la testimonianza del senso intimo; poichè questa ci assicura dell'esistenza tanto della testimonianza de' sensi, che del raziocinio.

Le verità primitive di fatto o riguardano il nostro essere, il nostro me, o riguardano i corpi: le prime hanno per motivo immediato il senso intimo, le seconde per motivo immediato le nostre sensazioni; e per motivo mediato ed ultimo il senso intimo, che ci assicura dell'esistenza di queste sensazioni.

Le verità primitive razionali, o metafisiche non esprimono se non che una legge del nostro spirito, in forza della quale paragonando l'idea A con se stessa, lo spirito trova l'identità di A con A, paragonando l'idea A con B egli trova la diversità di A con B ed è nell'impotenza di unire in una unità di pensiero l'idea A e la diversità di A con A, come pure l'idea A e l'identità di A con B, cioè con non A. In questa percezione immediata della identità di A con A, e della diversità di A con B, consiste ciò che dicesi *evidenza immediata*. Ora il solo senso intimo può assicurarci di questa percezione immediata; perciò tutti gli assiomi hanno per motivo immediato l'evidenza immediata, e per motivo *mediato ed ultimo* il senso intimo.

Le verità dedotte quali che sieno hanno per motivo immediato il raziocinio; ed esse hanno per motivo mediato, ed ultimo il senso intimo, che rende presente allo spirito l'esistenza del raziocinio.

§. 3. Riguardo alla memoria è da osservarsi, che questo motivo va unito con ciascuno degli altri; e dee perciò riguardarsi come un *motivo ausiliario*.

Se facendo un raziocinio attuale, le cui premesse sono risultamenti di raziocinj antecedenti, ci si domanderà il motivo immediato, su cui poggiano queste premesse, si do-

vrà rispondere , che un tal motivo è il raziocinio; perchè noi abbiamo antecedentemente ragionato , per istabilirle ; ma l'esistenza di questi raziocinj antecedenti è poggiata su la memoria. Similmente, se nel momento in cui il sole risplende su l'orizzonte , io giudico , che esso era stato antecedentemente al di sotto dell'orizzonte medesimo , questo giudizio , sebbene sia poggiato su la testimonianza de' miei sensi , pure l'esistenza antecedente di questa testimonianza è poggiata su la memoria , la memoria è dunque qui un motivo ausiliario de' miei sensi.

Se non ragionando attualmente su la geometria giudico , *che i raziocinj geometrici producono nello spirito una tal convinzione , che rimuove qualunque dubbio ;* un tal giudizio sebbene sia poggiato su la testimonianza della coscienza , che mi rivela l'esistenza di questa convinzione ; pure ha bisogno della memoria, la quale mi assicura della testimonianza , che la coscienza mi ha reso di questa convinzione , quando io ho su le verità geometriche ragionato.

Queste incontrastabili osservazioni mi menano a distinguere i motivi *originarij* de' nostri giudizi dal motivo *ausiliario* della memoria , il quale rende presenti allo spirito gli altri motivi passati. Ma l'esistenza di questo stesso motivo ausiliario riposa su la base della coscienza ; poichè il solo senso in-

timo può rivelarci l' esistenza attuale dell' atto di memoria.

La testimonianza degli altri uomini è appoggiata su quella de' nostri sensi stessi. Noi sperimentiamo col fatto, che la testimonianza degli altri è verace. Un uomo mi assicura essere accaduto un omicidio : io mi conduco sul luogo, ed osservo co' miei occhi un uomo morto col corpo pieno di ferite ; io dunque trovo coll' esperienza de' miei sensi la veracità dell' altrui testimonianza. La reiterata esperienza de' miei sensi mi pone perciò nel diritto di stabilire, *che in molti casi l' altrui testimonianza è un motivo legittimo de' nostri giudizj, circa certi fatti.* Applicando questo principio generale a' casi particolari, io deduco dalla testimonianza degli altri uomini l' esistenza di alcuni fatti, che io non isperimento.

Da ciò si vede, che tutti i motivi, che trovansi nella testimonianza degli altri uomini hanno per motivo mediato ed ultimo l' intimo senso ; poichè, come abbiain veduto, la testimonianza de' nostri sensi, il raziocinio, la memoria, son tutti appoggiati per la loro esistenza su la relazione del senso intimo.

Tutti i motivi de' nostri giudizj si riducono a' sei seguenti, senso intimo, sensi esterni, evidenza, memoria, raziocinio, testimonianza degli altri uomini, o *autorità altrui.*

Ora tutti questi motivi hanno per *motivo mediato ed ultimo* il senso intimo.

Le verità primitive di fatto sono appoggiate o sul senso intimo, o su i sensi esterni: le verità primitive metafisiche sono appoggiate su l'evidenza.

Tutte le verità dedotte sono appoggiate sul raziocinio. La memoria è un motivo ~~au-~~siliario di tutti i motivi antecedenti. Tale è il risultamento incontrastabile dell'analisi de' motivi de' nostri giudizj.

Tutta la scienza dell'uomo riposa dunque su la base unica della coscienza di se stesso.

Chiunque tenta di toglier questa base, è indegno, che si ragioni con lui; poichè non si ragiona col nulla.

§. 4. I filosofi non hanno, come mi sembra, fatto un'analisi accurata de' motivi de' nostri giudizj.

Dugald-Stewart scrive: » La credenza, che accompagna il senso intimo, quanto a ciò che concerne l'esistenza attuale de' fenomeni, chè gli sono appropriati, è stata comunemente riguardata, come meno soggetta a produrre delle false interpretazioni, che alcun altro de' principj, i quali i filosofi son soliti di riguardare come assiomi incontrastabili nella formazione de' loro sistemi metafisici. Alcun filosofo, per quanto fosse scettico, eziandio fra coloro,

» che hanno posto in questione l' esistenza
 » reale dello spirito , e della materia , non
 » ha fin qui messo fuori alcun dubbio a que-
 » sto riguardo , ed intanto il fatto è , che
 » questa credenza non è mica stabilita su di
 » una base più solida di quella , su la quale
 » si fonda la nostra credenza nell' esistenza
 » degli oggetti esterni , o la nostra convin-
 » zione , che gli altri uomini posseggono de'
 » poteri intellettuali , e delle facoltà simili
 » a quelle , di cui noi abbiamo la coscienza
 » di possedere noi stessi. In tutti questi casi
 » il solo motivo , che noi possiamo allegare
 » per la nostra credenza è , che essa forma
 » una parte necessaria della nostra costitu-
 » zione ; e che qualunque sia la facilità , con
 » cui i metafisici possono imbarazzare il no-
 » stro giudizio su di questo punto , egli ci
 » è impossibile di separarcene un istante , to-
 » stochè siamo chiamati ad impiegare la no-
 » stra ragione , sia su gli affari della vita ,
 » sia su le ricerche scientifiche. Fintanto che
 » noi siamo sommessi all' influenza de' nostri
 » appetiti , delle nostre passioni , e delle no-
 » stre affezioni , o eziandio di un vivo ardo-
 » re per le ricerche , tutte le difficoltà , che
 » imbarazzavano il nostro giudizio nel ri-
 » tiro dello studiuolo , spariscono molto ce-

» lereamente nella presenza de' principj essenziali della costituzione umana. (a).

Lo stesso scrittore in altro luogo sembra approvare il seguente pensiero contro l'idealismo di *Eschenbach* professore di filosofia a Rostock : » Quando un idealista dice : *io sono un essere pensante*, *io ne ho la certezza per mezzo della mia convinzione interna*, io amerei domandargli, donde gli viene questa certezza, e perchè egli esclude da questa convinzione la possibilità di un errore. La sola risposta, che egli potrà farmi sarà : *io lo sento : egli è impossibile, che io possa avere alcuna rappresentazione interna, se non ho prima la convinzione di essere un individuo pensante.*

» *Eschenbach* (soggiunge *Stewart*) pretende, che il sentimento si applica della stessa maniera all'esistenza de' corpi, e che i motivi per credervi sono così forti, e così concludenti, quanto a ciò che concerne la percezione, tanto per la realtà

(a) *Dugald-Stewart. Dell'opinione di Locke relativamente all'origine delle nostre idee ec. cap. 1.º*

» dell' *oggettivo*, che per quella del sog-
» *gettivo* (a).

Ma lo stesso *Dugald-Stewart* abbraccia, in un' altra opera, un' opinione contraddittoria di questa, che abbiamo testè esposto: egli scrive: » Debbe onninamente imputarsi » alla famigliarità da noi contratta di buon'o- » ra cogli oggetti materiali, ed all' abituale » inavvertenza a quanto succede entro di » noi, se il materialismo sembri a prima » vista meno assurdo dell' opposto sistema, » che fa della *mente* l' unica sostanza esi- » stente nell' universo. Delle due opinioni » questa ultima sostenuta da Berkeley è in- » sieme e la meno pericolosa, e la più filo- » sofica, non solo perchè si limita ad im- » pugnare ciò che a noi viene suggerito dal- » le nostre percezioni, mentre quell' altra » nega le idee derivate dalla coscienza di » noi medesimi; ma altresì perchè ha in suo » favore molti argomenti cavati da' fenomeni » de' sogni: laddove non si può citare un e- » sempio, nel quale la sensazione, e l' in- » telligenza appajano risultare da alcuna

(a) *Dugald-Stewart. Istoria della fi-
losofia moderna. 2. part. c. 1. sezione IV
in una nota della pag. 262 della tradu-
zione francese.*

» combinazione delle particelle della materia (a).

Ma checchè ne sia della contraddizione dell' illustre inglese, mi sembra, non aver egli conosciuto le differenze, che passano fra il motivo del senso intimo, ed i motivi delle altre nostre facoltà. È importante di conoscere tali differenze.

Il senso intimo è l'ultimo motivo di tutti i nostri giudizj; poichè il senso intimo percepisce, ed attesta l'esistenza di tutti gli altri motivi; ma l'esistenza del senso intimo non è percepita, ed attestata da alcun altro motivo, se non che dallo stesso senso intimo; perciò tutti i giudizj relativi agli oggetti esterni riposano, come su di un primo fondamento, sul sentimento di noi stessi; questo sentimento intanto non riposa, se non che in se stesso: è esso appunto il centro, che sostiene tutti i raggi del sapere umano, senza che sia sostenuto da alcuna cosa.

Noi conosciamo gli oggetti materiali per mezzo delle nostre sensazioni; ma l'esistenza delle sensazioni ci è rivelata dal senso intimo. Ora chi ci rivelerà l'esistenza del sen-

(a) *Id. compendio di filosofia morale*
par. 2. cap. 2. art. 3.

so intimo, se non che lo stesso senso intimo? La luce è il mezzo con cui si veggono i corpi; essa intanto è visibile per se stessa.

Inoltre: l'*io pensante* è l'oggetto del senso intimo. Or quest' oggetto è tale, che la sua esistenza si pone dubitandone, o negandola; laddove quella degli altri oggetti non si pone dubitandone, o negandola: *io dubito della mia esistenza: io nego la mia esistenza*, significa: *io sono esistente col pensiero del dubbio della mia esistenza: io sono esistente col pensiero, che nega la mia esistenza*. Più: dicendo: *io dubito della mia esistenza*, pongo, che so che dubito della mia esistenza, cioè pongo la coscienza, o il sentimento interno di questo dubbio; come se pongo che dubito dell' esistenza del senso intimo, pongo, che ho il senso intimo del dubbio di questo senso intimo.

Finalmente se io dubito dell' esistenza del corpo, questo dubbio stesso pone l' esistenza dell' essere che dubita, dell' essere pensante; ma questo dubbio non pone mica l' esistenza del corpo, di cui si dubita.

Questo esame meditato del sentimento interno del proprio essere mi dà il diritto di concludere, che *Cartesio* ha giudicato con tutta la verità, che l' anima ci è più nota del corpo; » Egli è certo, che non vi ha » cosa, che c' induca a conoscere checchesia,

» che non ci meni eziandio a conoscere
 » più certamente il nostro pensiero. Per
 » esempio, se io mi persuado che vi ha
 » una terra, perchè la tocco o la vedo :
 » questo stesso dee persuadermi, che il
 » mio pensiero è, o esiste, perchè può av-
 » venire, che io pensi toccar la terra,
 » sebbene non vi sia alcuna terra nel mon-
 » do ; ma non è mica possibile, che P *io*
 » cioè l'anima mia fosse nulla ; nell'atto
 » che essa ha questo pensiero : noi pos-
 » siamo concluder lo stesso di tutte le al-
 » tre cose, che ci vengono nel pensiero,
 » cioè, che noi che le pensiamo, esistia-
 » mo, sebbene esse forse sieno false, o
 » che non abbiano alcuna esistenza (a).

Io non concedo a *Cartesio*, che l'esistenza delle nostre sensazioni non provi la realtà de' corpi ; e tratterò di questo punto appresso ; trovo nulladimeno il ragionamento di questo grande uomo, circa la differenza fra il senso intimo, e tutti gli altri mezzi delle nostre conoscenze esatto e profondo. Io vedo il remo immerso nell'acqua rotto ; se dubito o nego que-

(a) *Cartesio de' principj della filosofia*, p. 1. n. 11.

sto rompimento, tanto il dubbio che la negazione prova l'esistenza del me, delle mie modificazioni, e del senso intimo. Io posso dubitare della veracità della mia memoria, e questo dubbio prova l'esistenza del mio essere, e del mio senso intimo. Posso dubitare della veracità di un mio calcolo aritmetico, della veracità dell'altrui testimonianza. Con questi dubbj non si pone l'esistenza di ciò di cui si dubita; ma si pone certamente l'esistenza del me che dubita e del senso intimo.

Le due differenze da me spiegate fra il senso intimo e gli altri motivi de' nostri giudizj, son dunque incontrastabili. Ve ne ha una terza non meno importante, e si è quella che passa fra le qualità del mio essere, ed i modi in cui i corpi a noi si manifestano. Non vi ha fenomeni nel santuario del mio essere. Tutto ciò, che l'attenzione su di noi stessi scovre in noi, è reale in noi, e non esiste perchè lo percepiamo; ma lo percepiamo perchè esiste.

Ma qualunque ipotesi si adotti su la natura de' corpi, è incontrastabile, che il mondo de' corpi non esiste nel modo, in cui ci apparisce; e che noi non conosciamo de' corpi, se non che le qualità relative. Il pensiero è una realtà in se; ma l'estensione non è almeno certo, se sia una realtà o un fenomeno. Se avessero

fatto attenzione a questa terza differenza, molti scrittori stimabili non avrebbero indistintamente applicato il termine di *fenomeno* a' fatti della materia ed a quelli dello spirito. La mia volontà, il mio pensare non sono certamente fenomeni; ma realtà in se; bisogna lasciare all'Autore del criticismo questo assurdo *fenomenologia*.

§. 5. *Cartesio*, avendo posto per base della filosofia il senso intimo, è risalito al fatto primitivo, da cui per non traviarsi dee partire il filosofo. Questo fatto primitivo ha de' caratteri tali, che lo fanno giustamente riconoscere dal filosofo di buona fede pel principio di ogni filosofia: 1. esso è tale, che qualunque analisi de' motivi delle nostre conoscenze termina in esso; nè si può risalire al di là di esso: 2. è tale, che è comune a qualunque uomo nell'atto del pensare: 3. è tale, che tutti i filosofi universalmente, sieno dommatici, sieno scettici, e sieno critici, lo riconoscono o esplicitamente o implicitamente. Non è possibile alcuna disputa, se coloro che disputano non ammettono almeno un principio comune: senza di ciò non potrebbero nè intendersi, nè vicendevolmente impugnarsi. I filosofi di tutti i tempi ragionano, e dirigono i loro ragionamenti a tutti gli uomini: egli lo credo-

no di combattere gli errori degli altri; e-
golino son dunque obbligati, di convenire
in alcuni principj, co' loro avversarj. Ma
su quali principj può mai convenirsi, se
con fronte audace alcuno rigetta la testi-
monianza della propria coscienza? Quando
lo scettico obbietta al dommatico la varie-
tà delle sensazioni, e de' giudizj degli
uomini, ed il dommatico rispondendogli
ammette questa varietà, convengono im-
plicitamente della testimonianza della co-
scienza, su di cui in ultima analisi è que-
sto fatto appoggiato.

Ho osservato nel volume quarto di
questo Saggio, che *Senofane* avendo in-
cominciato a ragionare *a priori* su l' ori-
gine dell' Universo, vedendo di non poter
conciliare il risultamento de' suoi raziocinj,
cioè l' immutabilità di tutto ciò che esi-
ste, coll' esistenza de' cambiamenti, che i
sensi ci manifestano, negò la veracità de'
sensi; e pretese, che questi c' ingannano
facendoci apparire al di fuori de' cambia-
menti, che non vi sono. Ma quando vi-
de, che anche supponendo essere apparenti
i cambiamenti esteriori, non poteva ne-
garci il cambiamento delle nostre perce-
zioni, egli da ciò concluse l' incompre-
nsibilità di tutte le cose.

Ora non avrebbe egli ciò concluso,
se, come negò la testimonianza de' sensi

esterni , avesse potuto ugualmente negare quella del senso intimo. Egli è vero , che ciò che non ardì di fare *Senofane* , lo fece francamente *Kant*.

Questi rigettò la testimonianza del senso intimo ugualmente che quella de' sensi esterni : egli pretese , che il senso intimo non ha alcun privilegio su i sensi esterni ; e che tanto l' uno , che gli altri non possono altra cosa somministrarci , se non che semplici apparenze. Ma io ho osservato , che malgrado la pretensione di questo filosofo , di avere stabilito intieramente *a priori* la sua critica della ragion pura , egli è costretto , per distinguere il necessario , e l' universale nelle nostre rappresentazioni dal variabile , di supporre la testimonianza della coscienza. Io ho osservato , che questo filosofo suppone implicitamente , sin dal principio della sua filosofia , l' autorità del senso intimo. Qualunque sforzo , per prescindere nella filosofia di questa autorità è vano.

La falsità dello scetticismo non può dimostrarsi , perchè l' autorità del senso intimo non può dimostrarsi. La contraddizione dello scetticismo può dimostrarsi , poichè lo scetticismo qualunque giudizio pronuncia , pone implicitamente il fatto generale del senso intimo ; e ponendolo pone il fondamento ed il principio di qua-



lanque verità , nell'atto che nega un tal fondamento ed un tal principio.

Io rendo qui la dovuta giustizia al Sig. *Destutt-Tracy* , per avere riconosciuto questa base , su cui dee poggiare tutta la filosofia : egli scrive.

» Cartesio ha avuto molta ragione di
 » dire *io penso , dunque esisto*. Egli a-
 » vrebbe potuto dire , *pensare ed esistere*
 » sono per me una sola e medesima cosa ;
 » ed io son sicuro di esistere e di pensa-
 » re, solamente perchè attualmente vi pen-
 » so. Un genio sì profondo e sì luminoso
 » poteva solo accorgersi il primo , che
 » tutta la certezza per noi deriva da que-
 » sto fatto originario. Per questo sublime
 » concepimento egli ha riposto tutta la
 » scienza umana su la sua vera base pri-
 » mitiva , e fondamentale. È questo il
 » germe della vera e totale rinnovazione
 » desiderata da Bacone : Bacone ha detto :
 » tutto consiste in fatti , essi nascono tut-
 » ti gli uni dagli altri : egli bisogna stu-
 » diare i fatti ; e Cartesio ha trovato il
 » primo fatto da cui derivano tutti gli al-
 » tri. Vi è per noi una certezza intera ed
 » immutabile , e questa certezza è quella
 » della nostra esistenza , e di tutti i mo-
 » di di questa esistenza , le nostre *perce-*
 » *zioni*. L'edifizio delle nostre conoscen-
 » ze ha dunque una base solida ; le sue

» imperfezioni son quelle della costruzione-
 » ne , che si eleva su questa base. Egli.
 » bisogna che ciò sia così , affinchè vi sia
 » fra di noi ciò che si appella *verità* , ed
 » *errore*. Lo scettico il più determinato è
 » sicuro di sentire ciò che sente ; egli è
 » certo almeno , che dubita , che egli è
 » o esiste dubitando , o se voi volete , che
 » esiste sembrando a se stesso di dubita-
 » re. La sottigliezza non può andare più
 » lungi. Noi siamo sicuri della nostra e-
 » sistenza , e di ciascuno de' suoi diffe-
 » renti modi (le nostre percezioni) presi
 » separatamente ed isolatamente. In verità
 » lo scettico di cui parliamo dubita del-
 » l'esistenza reale e positiva degli altri
 » esseri distinti da lui , ed ancora di quel-
 » lo del suo corpo ; o in altri termini e-
 » gli dubita se la sua esistenza consiste in
 » altra cosa , che nella sua virtù sensiti-
 » va , la quale solamente egli conosce con
 » certezza , e se le variazioni che essa
 » prova (le sue differenti percezioni) so-
 » no l'effetto di cause esistenti in questa
 » stessa virtù sensitiva , o in altri esseri ,
 » a' quali si dee accordare un' esistenza
 » positiva , distinta , e da essa separata ;
 » ma ciò non è se non che una questione
 » secondaria.

» Noi non conosciamo gli altri esseri,
 » se non che per le impressioni , che essi

» cagionano in noi : come essi non esi-
 » stono per noi , se non che per queste
 » impressioni ; che per conseguenza tutte
 » le nostre conoscenze non sono , se non
 » che quelle delle nostre maniere di esse-
 » re , e delle leggi , che le reggono , che
 » esse son sempre relative a' nostri mezzi
 » di sentire , che esse non saprebbero
 » giammai essere assolute , ed indipenden-
 » ti da questi mezzi , e che tutti coloro ,
 » che si propongono di penetrare la natu-
 » ra intima , l' essenza stessa degli esseri ,
 » fatta astrazione di ciò che ci sembrano ,
 » vogliono una cosa interamente impossi-
 » bile , ed assolutamente estranea alla no-
 » stra esistenza , ed alla nostra natura ;
 » poichè noi non possiamo ancora sapere ,
 » se gli esseri hanno una sola qualità di-
 » versa da quelle , che ci appariscono .

» Si vede in seguito , che tutte le
 » nostre impressioni , le nostre affezioni ,
 » le nostre percezioni finalmente , per ser-
 » virmi del termine il più generale , non
 » solamente sono cose molto reali ; ma e-
 » ziaudio , che esse sono per noi le sole
 » cose reali , e veramente esistenti ; e che
 » l' esistenza reale , che noi accordiamo a
 » tutto ciò che appelliamo *esseri* , comin-
 » ciando da noi stessi , intanto che indivi-

» dui , non è se non che di un ordine
» secondario e subordinato a quella (a).

Le tre differenze , di cui io ho parlato , sono qui ammesse e spiegate dall'autore citato. Io nulladimeno non avrei detto , che tutti i fatti derivano dal fatto primitivo della coscienza di se stesso ; ma che la certezza di tutti i fatti riposa su questo fatto primitivo , come l'ultimo motivo di tutti i nostri giudizj. La luna , per cagion di esempio , non si muove , perchè io ho la coscienza di me stesso , ma io non conosco il moto della luna , se non che per mezzo delle mie sensazioni , e queste non per altro mezzo , se non che per la coscienza che ne ho.

Concludiamo : *La realtà , e la certezza delle nostre conoscenze è poggiata interamente su la testimonianza della coscienza.*

Io ho fatto vedere nel libro antecedente , che tutte le idee , essenziali all'intendimento umano , derivano dal sentimento del me sensitivo di un fuor di me. *L'origine dunque di tutte le nostre conoscenze è pure riposta nel sentimento del proprio essere.*

(a) *Destutt-Tracy , logica cap. 2.*

Io non trovo , in conseguenza , interamente esatto questo giudizio del Sig. *Degerando* : » La prima origine delle conoscenze è nell' esperienza esteriore , la » loro realtà si fonda su l' esperienza esteriore ed interiore tutto insieme ; la loro » certezza è garantita principalmente dall' » esperienza interiore » (a).

Se l' esperienza esteriore non si manifesta nella esperienza interiore essa non esiste per noi : L' esperienza esteriore non precede mica l' esperienza interiore , ma l' esperienza interiore rende presente allo spirito l' esperienza esteriore. *La prima origine delle nostre conoscenze non è dunque nell' esperienza esteriore.*

La realtà delle nostre conoscenze , relative al nostro essere , è fondata unicamente su la coscienza di noi stessi , come motivo immediato ed ultimo insieme. La realtà delle conoscenze , relative a' corpi , è fondata su l' esperienza esteriore come motivo immediato , e su l' esperienza interiore come motivo ultimo. È dunque falso , che la realtà delle nostre conoscenze è fondata su l' esperienza esteriore ed interiore tutto insieme.

(a) *Degerando. Histoire comparée ec. , t. 3. cap. xiv. della prima ediz.*

La certezza delle nostre conoscenze è garantita unicamente dalla coscienza di noi stessi. Ciò sarà maggiormente confermato in appresso.

§. 6 Nel §. 142. del volume primo abbiamo proposto le obiezioni, che si fanno contro la testimonianza della coscienza: è questo il luogo di rispondervi, poichè per poterlo fare, abbiamo creduto di premettere l'analisi delle nostre facoltà intellettuali e quella delle nostre idee.

Abbiamo nel §. citato rapportato il passo di *Condillac*, il quale dice, » che » l'evidenza del sentimento è quella, di » cui è più difficile di assicurarci. Noi (dice questo filosofo) » non abbiamo l'evidenza di sentimento, quante volte pensiamo di averla. Al contrario possiamo ingannarci o lasciando sfuggire una parte di ciò che si passa in noi, o supponendo ciò che non vi è. »

Nell'analisi delle facoltà intellettuali abbiamo sviluppato la differenza, che vi è fra la coscienza e l'attenzione: abbiamo ivi mostrato, che non tutto quello, che trovasi nella nostra coscienza, trovasi eziandio nella nostra attenzione. Noi dunque diremo, in risposta all'obiezione proposta, primo. *Tutto ciò che si manifesta chiaramente all'attenzione, che lo spirito dirige su di se stesso, ha in lui*

un' esistenza reale. Ecco il canone, su di cui debbono regolarsi tutti i giudizi, che hanno per motivo particolare, ed immediato il senso intimo. Siamo, per cagion di esempio, in forza di questo canone autorizzati ad affermare, che esiste in noi l'atto intellettuale del giudizio, e quello del raziocinio,

Da ciò segue, che quando l'attenzione diretta su di noi stessi, a cui per brevità possiamo dare il nome di *riflessione*, ci attesta l'evidenza di un giudizio, una tale evidenza è incontrastabilmente in noi.

Segue ancora, che la riflessione non può presentarci come evidente un giudizio contraddittorio, o sia che un pensiero contraddittorio non può aver esistenza nel nostro spirito.

Ma come nascono gli errori sul nostro essere? Nel passo, che ho recato di *Condillac* nel citato § 142. del primo volume, questo filosofo dice, che i nostri giudizi circa il nostro essere possono esser falsi per due motivi, 1. perchè omettiamo una parte di ciò che accade in noi: 2. perchè supponiamo in noi ciò che non vi è. Egli vi aggiunge ancora un terzo motivo; e questo si è, » *che noi ci contraffacciamo ciò, che è in noi.* Si prende, » per esempio per naturale ciò che è abi-

» tudine, e per innato ciò che è acqui-
 » stato; ed un malebrancista non dubita
 » punto, che allora che è pronto a cadere
 » di un lato, il suo corpo non si getti
 » naturalmente dall' altro. È egli dunque
 » naturale all' uomo di camminare, e non
 » accade forse per via di tentativi, e di
 » andare a tentone, che i bambini si fan-
 » no un' abitudine, di tenere il loro cor-
 » po in equilibrio? Checchè ne dica Male-
 » branche, non è mica la natura, che re-
 » gola i moti del nostro corpo, si è l' a-
 » bitudine.

» Di tutti i mezzi, - che noi abbiamo
 » per acquistar delle conoscenze, non ve ne
 » è alcuno, che non possa ingannarci. In
 » metafisica il sentimento ci fa traviare:
 » in fisica l' osservazione, in matematica
 » il calcolo. Ma come vi son delle leggi,
 » per ben calcolare, e per ben osservare,
 » ve ne ha per ben sentire, e per ben giu-
 » dicare di ciò che si sente.

» In verità non bisogna lusingarsi,
 » di distinguere tutto ciò che accade in
 » noi: ma questa ignoranza non è mica
 » un errore. Noi vi discovriamo tanto più
 » cose, quanto più eviteremo attentamen-
 » te i due altri inconvenienti. Perchè i
 » pregiudizj, che suppongono in noi ciò
 » che non vi è, o che contraffanno ciò
 » che vi è, sono un ostacolo alle scoper-

» te , ed una sorgente di errori. Per essi
 » avviene, che noi giudichiamo di ciò che
 » non vediamo , e sostituendo ciò che im-
 » maginiamo a ciò che vi è , noi ci for-
 » miamo de' fantasmi. I pregiudizj ci ac-
 » ciecano su di noi , come su di tutto ciò
 » che ci circonda.

» Noi non possiamo dunque assicurar-
 » ci dell'evidenza del sentimento , che in-
 » tanto che saremo sicuri , di non suppor-
 » re in noi ciò che non vi è , e di non
 » contraffarci ciò che vi è ; e se riusciamo
 » in ciò , vi scopriremo delle cose , di
 » cui prima non avremmo potuto avere il
 » menomo sospetto ; e vedendoci presso a
 » poco come siamo , non lasceremo sfug-
 » gire , se non che quello , che è intera-
 » mente impossibile a prendere.

» Ma non accadrà giammai di sup-
 » porre in se ciò che non vi è , se giam-
 » mai non si contraffà ciò che vi è. Noi
 » non diamo alle nostre azioni de' motivi,
 » che esse non hanno , se non perchè vo-
 » gliamo nasconderci quelli che ci deter-
 » minano ; e noi non crediamo di essere
 » stati liberi nel momento , in cui non ab-
 » biamo fatto alcun uso della nostra liber-
 » tà , se non perchè la nostra situazione
 » non ci ha permesso , di osservare la po-
 » ca parte , che la nostra scelta aveva ai
 » nostri moti , e la forza delle cause , che

» ci trascinavano. Noi non abbiamo dunque
 » que altra cosa a fare , se non che a
 » non contraffarci ciò che accade in noi ,
 » ed eviteremo tutti gli errori a cui il
 » sentimento può dare occasione. Tutti gli
 » errori , per conseguenza , in cui cadia-
 » mo vengono unicamente da ciò , che noi
 » trasformiamo ciò che sentiamo : perchè
 » trasformarci ciò che è in noi , ciò è non
 » vedere ciò che vi è , e vedere ciò che
 » non vi è » (a).

Secondo *Condillac* dunque i nostri
 giudizj circa il nostro essere , possono es-
 ser falsi per tre motivi : 1. ° perchè omet-
 tiamo una parte di ciò che accade in noi ,
 2. ° perchè supponiamo in noi ciò che non
 vi è , 3. ° perchè non riguardiamo ciò
 che è in noi nella vera origine , il che e-
 gli esprime dicendo , *che ci contraffac-*
ciamo ciò che è in noi. Egli poi conclu-
 de , che questo terzo motivo è l' unica
 sorgente di tutti i falsi giudizj circa il no-
 stro essere ; poichè contraffarci ciò che vi
 è è vedere ciò che non vi è , e non vedere
 ciò che vi è. Il contraffarci poi ciò che vi
 è , secondo lo stesso filosofo , consiste nel

(a) *Condillac , de l' art de raisonner :*
cap. 17.

riguardare come naturale ciò che è un risultamento dell' abito , o come innato ciò che è acquistato. Così è determinata dal citato filosofo l' unica sorgente degli errori circa il nostro spirito.

§. 7. Ma qual è mai , io domando a *Condillac* , il mezzo di evitar questa spezie di errori? Egli mi risponde : » Solo » colui ha l' evidenza di sentimento , che » sapendo spogliare l' anima di tutto ciò , » che ella ha acquistato , non confonde » giammai l' abito colla natura » (a).

Appunto , io gli replico , una regola vi domando , per non confondere giammai l' abito colla natura : *Condillac* risponde di nuovo. » Noi vediamo il corpo cominciare a svilupparsi , e passare dall' età » di debolezza a quella di forza. Qui il » sentimento non può ingannarci , e persona non ha osato avanzare , che il corpo dell' uomo non è giammai nell' infanzia. È questa forse la sola assurdità , » che i filosofi abbiano obbliato di dire. » È egli dunque meno assurdo di pensare , che l' anima sia nata con tutte le » sue idee ; e con tutte le sue facoltà? .. » Noi non possiamo nasconderci , che lo

(a) *Ibid. cap. v.*

» spirito acquista la facoltà di riflettere ,
 » d'immaginare , e di pensare ; come il
 » corpo acquista la facoltà di muoversi
 » con destrezza , e con agilità (a).

Ma voi , io dico a *Condillac* , prendete qui un equivoco molto grande : voi confondete le *facoltà* colle *facilità* : le prime non possono da noi acquistarsi , e le dobbiamo alla natura ; le seconde si acquistano. Le facilità di fare alcuni atti suppongono le potenze naturali di cominciarli : se non avessimo le potenze naturali di cominciar tali atti , come acquisteremmo le facilità di farli ? Queste facilità sono i risultamenti della ripetizione degli stessi atti ; ma fa d'uopo avere il potere di ripeterli , e perciò di cominciarli. Niun filosofo di buon senso vi concederà , che noi acquistiamo le facoltà di riflettere , d'immaginare , e di pensare : è questa un'assurdità evidente. Vi si concederà , che la ripetizione degli atti di riflettere , farà acquistare la *facilità* di riflettere , non mica la *facoltà* ; che la ripetizione degli atti di immaginare farà acquistare la *facilità* , non già la *facoltà* d'immaginare , e general-

(a) *Condillac op. cit. cap. v.*

mente la ripetizione degli atti della meditazione fa acquistare non la *facoltà*, ma la *facilità* di pensare, o sia di meditare. Il patagone del corpo, a cui voi ricorrete, per ispiegare le operazioni dello spirito, avrebbe dovuto farvi evitare l'equivoco di cui parliamo: il corpo non acquista la facilità di muoversi con destrezza, e con agilità, se non che per la ripetizione di alcuni moti voluntarj, che noi abbiamo la potenza naturale di cominciare: non si acquista la facilità di ballare, se non perchè si ha la potenza naturale di fare alcuni moti, che sono gli elementi del ballo. Lo stesso è di tutte le arti meccaniche.

Condillac ha arbitrariamente spogliato lo spirito umano di tutte le sue facoltà attive: egli lo ha ridotto alla sola capacità passiva della sensibilità; e quindi è stato costretto di asserire, che tutti gli atti intellettuali non sono, se non che la sensazione trasformata; e che lo spirito umano, il quale per natura non è altra cosa, se non che un principio sensitivo, si trasforma coll' esercizio in un principio intelligente e ragionevole. Ma il sistema della sensazione trasformata è già stato dimostrato, di esser assurdo; ed è tanto possibile, che un essere, puramente sensitivo, coll' esercizio si trasformi in un essere intelligente e ragionevole; quanto è

possibile , che un globo di marmo rotolandosi divenga un animale , cioè un essere sensitivo.

§. 8. La coscienza non può certamente ingannarci ; ma non tutto ciò che si trova nella nostra coscienza si trova nell' attenzione. Vi sono nel nostro spirito molte modificazioni , di cui sebbene ne avessimo la coscienza , non possiamo averne assieme colla coscienza l' attenzione : esse ci sfuggono , e non possono essere da noi osservate. Una moltitudine d' idee associate si uniscono alle idee sensibili : queste associazioni non sempre destano la nostra attenzione , e quando la destano , col ripetersi si fanno poi con tale rapidità , che non possiam osservarle ; esse intanto influiscono su le determinazioni della nostra volontà ; noi ignoriamo perciò , in molte circostanze , tutti i motivi segreti , che influiscono su la nostra condotta ; ed allora che ne' nostri giudizj escludiamo tali motivi , cadiamo nell' errore. Un uomo di lettere , per cagion di esempio , alla veduta del merito , che un altro possiede nello stesso genere di letteratura , prova del dispiacere , sembrandogli , che il merito dell' altro oscuri il proprio : se avverrà che l' invidiato pubblichi un' opera , in cui si ravvisa qualche errore ; l' invidioso prenderà tosto la penna per combatterlo con

forza : egli crederà di fare ciò pel solo amor della verità , ed intanto ubbidirà eziandio agl' impulsi dell' invidia. L' amor della verità l' avrebbe forse fatto passar sopra l' errore , senza molto arrestarvelo , e muoverlo ; ma l' invidia l' ha mosso a servirsi di questa occasione , per abbassare il merito dell' emulo : egli attende all' errore ; ma non osserva il moto dell' invidia , che si associa all' idea dello scrittore , contro del quale vuole scrivere : questo secondo motivo sfugge alla sua attenzione ; egli giudica perciò falsamente , che fa un' azione per un motivo lodevole , nell' atto che la fa per un motivo turpe.

Le idee associate hanno una grande influenza su la nostra volontà , su i nostri gusti ; e perciò su i nostri giudizj : esse molte volte rendono spiacevole ciò che era piacevole , ed al contrario : esse operano spesso , senza che noi le osservassimo. Da ciò provengono molti giudizj falsi riguardo al nostro essere. La somiglianza anche imperfetta , e molto lontana con persona a noi cara , è già una raccomandazione per noi , perchè all' idea sensibile si associa , senza osservarla il fantasma della persona cara , e con questo l' affezione dell' amore. La somiglianza , anche piccola , col nostro nemico fa , che ci riesca odioso un uomo. Noi non possiamo osservare queste associa-

zioni, sebbene esse abbiano luogo nel nostro spirito; e crediamo, che le idee delle persone, di cui parliamo, ci destano per se stesse un sentimento piacevole, o dispiacevole. L' influenza dell' associazione delle idee si estende su tutta la storia dello spirito umano.

Da ciò segue, che noi supponiamo molte volte in noi de' motivi, che nelle nostre azioni o non influiscono affatto, o non influiscono che molto poco. Se ignoriamo i veri motivi, che nelle nostre azioni ci determinano, ne concepiamo di quelli, che o non hanno alcuna parte alle nostre determinazioni, o non ne hanno quella che noi crediamo. Lo scrittore, di cui sopra abbiám parlato, ignorando che scrive mosso dall' invidia, crede di scrivere mosso dall' amore della verità. Si può concepire un motivo e giudicare, che sia una perfezione l' operare per esso, e si può nello stesso tempo non esser mosso da un tal motivo. Quando dunque, in tal caso, dalla coscienza di questa idea, e di questo giudizio si conclude l' esistenza del desiderio, e della passione, come principj determinanti dell' azione, si cade in errore. Segue inoltre, che noi molte volte prendiamo per *naturale* ciò che è un effetto di queste associazioni. Un cibo per cagion di esempio, preso nella fanciullez-

za in un momento contiguo a quello , in cui sia nato uno sconvolgimento nel corpo, diviene in appresso nauseoso : la sua idea si associa a quella dello sconvolgimento del proprio corpo , questa associazione ripetendosi diviene molto rapida , ed inosservabile : col progresso del tempo perciò dimenticandosi l'origine del disgusto , questo si crede naturale.

I nostri giudizj circa il nostro essere possono dunque esser falsi per tre motivi, 1. ° perchè omettiamo una parte di ciò che accade in noi : 2. ° perchè supponiamo in noi ciò che non vi è : 3. ° perchè non riguardiamo ciò che è in noi nella sua vera origine.

Il canone , che abbiamo stabilito , ci può preservare dalle due prime specie di errori. Quando ci limitiamo a riconoscere in noi ciò che la riflessione su di noi stessi chiaramente vi osserva , non supporremo certamente nel nostro spirito ciò che non vi è , e vi riconosceremo ciò che realmente vi è ; perciò tutte le declamazioni dello scetticismo su di questo oggetto non valgono a debilitare nemmen per poco la realtà e la certezza di tutti quelli giudizj assertivi riguardo al nostro spirito , che son fondati su la chiara percezione di ciò che accade in noi. Chi mai, per cagion di esempio , può dubitare , che vi sono in

noi sensazioni , giudizj , raziocinj , desiderj passioni , ec. ?

Riguardo a' giudizj negativi circa il nostro essere abbiamo , per esser sicuri della loro verità , un mezzo indiretto espresso dal seguente canone. *Quando siamo certi che una cosa è in noi , siamo certi ancora , che in noi non vi è una cosa ripugnante alla prima.*

Se la riflessione su di noi stessi trova in noi l'amore verso di un oggetto , siamo in diritto di escluderne l'odio ; e se la riflessione vi trova l'odio , siamo in diritto di escluderne l'amore. Se son affetto di compassione pe' mali di un uomo , non posso certamente aver dell'odio per lui. Se son intento a far conoscere al Pubblico il merito di uno scrittore , alcun sentimento d'invidia verso di lui non può aver esistenza nel mio cuore.

Egli è vero , che noi confondiamo molte volte l'abito colla natura ; ma da ciò non segue mica , che non abbiamo alcun mezzo per esser certi dell'esistenza di alcune facoltà naturali. L'abito nasce dalla ripetizione di alcuni atti ; ma egli è necessario di supporre il potere di principiare gli atti medesimi. Se non avessimo il potere di fare alcuni moti volontarj , come mai avremmo potuto apprendere a scrivere , a ballare , a cantare ec. L'asso-

ciazione delle idee può rendere dispiacevole o piacevole un' idea che non lo era ; ma non bisogna egli supporre in noi una capacità naturale al piacere , ed al dolore ? Senza di ciò come le nostre associazioni influirebbero su i nostri gusti ? Come nel mondo materiale vi sono de' fatti generali , al di là de' quali la filosofia non può penetrare , similmente nella costituzione dell' uomo vi ha un rapporto inesplicabile fra lo spirito e gli oggetti a cui le sue facoltà si applicano , in virtù del quale questi oggetti sono proprj a produrre alcune impressioni piacevoli , o dispiacevoli :

Queste riflessioni mi conducono a stabilire , su l' oggetto del senso intimo , un terzo canone così : *L' abito consistendo nella facilità di fare alcuni atti , suppone necessariamente la facoltà naturale di cominciarli. Esso può associare alcuni elementi ; ma non può produrne dei nuovi.*

§. 9. Alcuni filosofi hanno abusato , su di materie importanti , dell' influenza dell' associazione delle idee.

Il Sig. *Dugald-Stewart* scrive : » Mol-
» ti scrittori hanno spiegato come l' asso-
» ciazione delle idee produce nuovi prin-
» cipj di azione. Tutto ciò che può ser-
» vire a soddisfare i nostri appetiti , o i no-
» stri desiderj naturali , è desiderato come

» mezzo di ottener questo fine. Associato
 » così abitualmente nel nostro spirito ad
 » oggetti piacevoli , sovente un tal mez-
 » zo finisce alla lunga col sembrarci , di
 » avere qualche valore per se stesso , ed
 » indipendentemente dallo scopo utile , a
 » cui esso tende. Così avviene , che i be-
 » ni di fortuna sono alcune volte ricerca-
 » ti , come se per se stessi fossero proprj
 » a soddisfarci , sebbene sia facile di ve-
 » dere , che nell' origine non si son potu-
 » ti stimare , se non che per i godimen-
 » ti , che essi procurano. Così avviene an-
 » cora , che gli uomini desiderano degli
 » abiti brillanti , degli equipaggi , de' ser-
 » vi , de' mobili , per cagione del prezzo
 » che il Pubblico pone a questi oggetti
 » di lusso.

» Queste sorti di desiderj son quelle,
 » che il Dottor Hutcheson chiama *secon-*
 » *darie* ; ed egli ne spiega l' origine nello
 » stesso modo , in cui io l' ho spiegato.
 » *Poichè noi siamo , egli dice , capaci*
 » *di riflessione , di memoria , di osser-*
 » *vazione , e di raziocinio in tutto ciò*
 » *che ha rapporto alla tendenza futura*
 » *e lontana de' diversi oggetti , e delle*
 » *diverse azioni ; non essendo noi limi-*
 » *tati affatto alle cose presenti dee av-*
 » *venire , che in conseguenza de' nostri*
 » *desiderj primitivi , ne nascono in noi*

» *de' secondarii diretti verso ciò che ri-*
 » *guardiamo come proprio a soddisfare*
 » *i primitivi. E la forza o l'intensità di*
 » *questi desiderj secondarj dee esser*
 » *proporzionata a quella de' desiderj*
 » *primitivi, da' quali i secondarj dipen-*
 » *dono, ed alla utilità, o necessità sup-*
 » *posta dell' oggetto, che noi riguarda-*
 » *mo come vantaggioso. Così, continua*
 » *questo autore, tostochè conosciamo*
 » *l' uso delle ricchezze e del potere per*
 » *soddisfare i nostri desiderj primitivi,*
 » *non possiamo mancare di desiderarli.*
 » *L' universalità di questo desiderio ri-*
 » *sulta da ciò che il potere e le ricchezze*
 » *sono i mezzi di contentare tutti gli al-*
 » *tri desiderj. La sola cosa, che in que-*
 » *sto passo mi sembra dar presa alla cri-*
 » *tica si è, che il desiderio del potere vi*
 » *si trova classificato col desiderio delle*
 » *ricchezze. Egli mi sembra chiaro al con-*
 » *trario, che il primo di questi desiderii*
 » *è primitivo, intanto che il secondo non*
 » *è se non che secondario.*

» Questa dottrina, per la quale Hut-
 » cheson e Smith spiegano con tanto giu-
 » dizio l' origine de' nostri desiderj secon-
 » darj è sembrata ad alcuni scrittori po-
 » steriori, poter bastare per ispiegar l'ori-
 » gine di tutti i nostri principj di azione.
 » Il primo tentativo, che ne è stato fatto,

» per istendere così l' applicazione della
 » teorica dell' associazione delle idee , è di
 » un ecclesiastico il Sig. Gay , in una dis-
 » sertazione *sul principio fondamentale*
 » *della virtù.*

» In questa dissertazione l' Autore si
 » applica a far vedere , *che l' approvazio-*
 » *ne morale , ed in generale tutte le no-*
 » *stre affezioni , possono risolversi in uno*
 » *stesso principio , cioè la ragione , in*
 » *quanto questa facoltà si dirige verso*
 » *la nostra felicità individuale ; che tut-*
 » *te queste affezioni si rapportano uni-*
 » *camente a' mezzi , che noi crediamo*
 » *proprij per ottener questo fine , che in*
 » *tutti i casi , in cui questo fine non è*
 » *affatto percepito , in una maniera di-*
 » *stinata , non si possono spiegare le no-*
 » *stre affezioni , se non che per l' asso-*
 » *ciatione delle idee ; e che in questo*
 » *caso , esse possono con proprietà es-*
 » *ser nominate abitudini.* Gli stessi prin-
 » cipj dopo sono stati molto più sviluppa-
 » ti dal Dottor Hutley , il quale ci fa sa-
 » pere egli stesso qual fu l' origine del
 » suo sistema. L' idea gliene venne uden-
 » do parlare di un' opinione del Sig. Gay,
 » che credeva, dicesi , *che l' associazione*
 » *delle idee bastava , per ispiegare tut-*
 » *ti i piaceri , e tutte le pene intellettua-*
 » *li.* Egli mi sembra , che si dee ricono-

» scere in questa teorica su l' origine del-
 » le nostre affezioni, e de' nostri sentimen-
 » ti morali un perfezionamento molto inge-
 » gnoso di quell' interesse personale come
 » si concepiva prima. Questa nuova teori-
 » ca elude molte obbiezioni, che far si po-
 » tevano contro l' antica. Fra il numero di
 » queste obbiezioni ve ne ha una, che
 » sempre è sembrata di aver molta forza.
 » Essa è tirata dalla prontezza, con cui
 » operano le nostre affezioni, dalla manie-
 » ra istantanea, con cui il nostro senso
 » morale accorda o rifiuta la sua appro-
 » vazione, e da ciò che in questi casi noi
 » non abbiamo la coscienza di alcun atto
 » del nostro pensiero, che abbia rappor-
 » to alla nostra felicità individuale. Colo-
 » ro, che fra gli Autori i più recenti di-
 » fendono il sistema dell' interesse perso-
 » nale, approvano, che il fatto è tale
 » quale lo presentano i loro avversarj. E-
 » glino convengono, che quando una vol-
 » ta le affezioni del senso morale, e tut-
 » te le affezioni del cuore umano sono for-
 » mate, può avvenire, che applicandole
 » a de' casi particolari, esse operano di
 » una maniera perfettamente disinteressata.
 » Ma eglino sostengono, che nell' origine
 » tutte queste affezioni sono innestate sul
 » desiderio della nostra propria felicità in-
 » dividuale. L' esempio dell' avarizia può

» far comprendere l'oggetto di questa teo-
 » rica. Non si può non convenire, che
 » l'avarizia non sia un principio di azio-
 » ne puramente artificiale. In vista de' go-
 » dimentì, che l'argento procura, accadde
 » che fu da principio ricercato. Nulladime-
 » no col tempo le impressioni piacevoli, che
 » vi si associano fanno sì, che l'argento
 » si cerchi per se stesso. Ed avviene anco-
 » ra, che se ne è molto avido, lungo
 » tempo dopo che si è perduto il gusto
 » de' piaceri, che si possono ottenere per
 » questo mezzo.

» Io non ho disegno, di gettarmi
 » nella discussione di questa controversia.
 » Io mi limiterò ad un'osservazione gene-
 » rale, che vi si rapporta. Egli dee esser-
 » vi un limite, al di là del quale la dot-
 » trina dell'associazione cessa di essere ap-
 » plicabile. » (a)

§. 10. Il lungo passo, che ho trascri-
 to, è molto proprio ad essere l'oggetto di
 una mia critica, la quale nel tempo stes-
 so che farà conoscere l'abuso, che i filo-
 sofi fanno dell'associazione delle idee, mo-
 strerà, io credo, la falsità del principio,

(a) *Dugald-Stewart phil. de l'esprit
 humain. t. 2. sez. III.*

da cui questi filosofi partono, e confermerà il terzo canone, che io ho stabilito su i limiti di questa associazione. I filosofi che io qui intendo di combattere pretendono, *che l'associazione delle idee può introdurre in noi de' nuovi principii di azione, che per natura non abbiamo.* Eglino credono di provare ciò ponendo, che alcuni desiderii, i quali in origine sono secondarii, divengono per forza dell' abito primarii. Per provare questa seconda proposizione eglino allegano l' esempio dell' avarizia, la quale è una passione, con cui si ama il danaro non come mezzo di procurarci de' piaceri, e di allontanarci de' dolori, ma come ultimo fine per se stesso. La inclinazione pel danaro, eglino dicono, in origine è un' inclinazione o un desiderio secondario, poichè si è cominciato a desiderare il danaro come mezzo; questo desiderio in seguito è divenuto, per l' abito, *avarizia*, cioè un desiderio del danaro per se stesso, e questo desiderio secondario, in conseguenza, è divenuto per la forza dell' abito desiderio primario.

Gli avversarii pretendono dunque, che l' avaro ama il danaro per se stesso: eglino allegano questo fatto come incontrastabile; ma è esso tale? Io pretendo al contrario, che l' avaro il più riscaldato dalla passione dell' avarizia ama sempre il dana-

ro come mezzo , e .. l' ama giammai come fine. Gli avversarj saranno certamente sorpresi della franchezza , con cui io nego loro il fatto da essi creduto incontrastabile. Ma se eglino avessero usato la diligenza , che è obbligato di usare un filosofo , allora che vuole stabilire de' principj de' suoi ragionamenti ; ed avessero letto attentamente ciò che è scritto nel cuore dell' avaro , son sicuro , che questa loro sorpresa non avrebbe luogo.

L' avarizia può riguardarsi sotto due aspetti , in uno si presenta come una passione di acquistare sempre maggior quantità di danaro , nell' altro come una passione , che ha dell' avversione per qualunque menoma spesa. Ora tanto nell' uno , che nell' altro aspetto il danaro è amato grandemente dall' avaro come mezzo non come fine. I mali , che taluno sperimenta nella miseria , gli fanno concepire il desiderio , di acquistare del danaro per sottrarsene allora che egli giunge ad averne una certa somma , gode di questo possesso , poichè vede di avere in se il mezzo di evitare i dolori , che nella miseria ha sperimentato , ed insieme di procurarsi de' molti piaceri. Questo godimento , e questo amore , essendo troppo vivo , fa sì , che l' avaro evita di fare la menoma spesa ; poichè teme di perdere il mezzo , che può solo sot-

trarlo a' dolori dell' indigenza , e procurargli de' piaceri a sua scelta. Egli riflette , che le piccole spese fatte replicate volte distruggono i capitali i più speciosi ; egli concepisce perciò dell' avversione alle piccole spese ; poichè crede di vedere in esse delle cause , che lo immergerebbero di nuovo ne' dolori della miseria ; egli teme , in conseguenza grandemente di fare delle piccole spese , poichè grandemente teme di ricadere ne' mali inseparabili dallo stato d' indigenza. Egli dall' altra parte desidera con ardore di aumentare il suo capitale ; poichè l' uomo non è giammai limitato ne' suoi desiderj ; perchè l' avaro vuole maggiormente allontanare la possibilità de' mali della miseria , e vuole aumentare il mezzo di procurarsi de' piaceri a sua scelta. Tale è la dipintura fedele del cuor dell' avaro , la quale fa vedere evidentemente , che l' avaro gode del danaro , e l' ama con ardore sempre qual mezzo , e non mai come fine ; e che perciò l' avarizia non è mai una passione primaria , ma sempre è secondaria.

Elvezio è meco di accordo circa l' esposta dottrina : » Negli avari voluttuosi , » che propriamente non meritano mica il » nome di avari, l' avarizia è l' effetto im- » mediato del timor del dolore e dell' a- » more del piacere fisico. Ma dirassi , co-

» me questo stesso amore del piacere , o
 » questo stesso timore del dolore , posso-
 » no essi eccitarla ne' veri avari, in quelli
 » avari infelici , che non cambiano giam-
 » mai il loro argento con de' piaceri ?

» Se eglino passano la loro vita nella
 » mancanza del necessario , e se esagerano
 » a se stessi , ed agli altri il piacere at-
 » taccato al possesso dell' oro , ciò è per
 » rendersi insensibili su di un' infelicità ,
 » che persona non vuole , nè dee compa-
 » tire.

» Comunque sia sorprendente la con-
 » tradizione , che si trova fra la loro con-
 » dotta, ed i motivi che li fanno operare,
 » ed io m' impegnerò di scovrire la cau-
 » sa , che lasciando loro desiderare incen-
 » santemente il piacere , dee sempre pri-
 » varli di questo.

» Io osserverò su le prime , che que-
 » sta specie di avarizia prende la sua sor-
 » gente in un timore eccessivo e ridicolo,
 » e della possibilità della indigenza , e de'
 » mali che vi sono attaccati.

» Gli avari sono molto simili agli
 » ipocondriaci , che vivono in ispaventi
 » continui , e che temono , che tutto ciò
 » che loro si avvicina , li fracassi.

» Fra le persone nate nella indigenza,
 » accade appunto , che si ritrovino queste
 » spezie di avari ; eglino anno da se stes-

» si sperimentato i mali , che la povertà
 » trascina al suo seguito : la loro follia a
 » questo riguardo è ancora più perdonabi-
 » le , che nol sarebbe in uomini nati nel-
 » l'abbondanza , fra i quali non si trova-
 » no quasi , se non che avari fastosi , o
 » voluttuosi.

» Per far vedere come , ne' primi , il
 » timore della mancanza del necessario li
 » forza sempre a privarsene ; supponiamo,
 » che oppresso dal peso dell' indigenza ,
 » alcuno fra di essi concepisca il progetto
 » di sottrarvisi. Il progetto concepito , la
 » speranza vivificherà tosto la sua anima
 » oppressa dalla miseria ; essa gli restitui-
 » sce l'attività , gli fa cercare de' protet-
 » tori , l'incatena nell' anticamera de' suoi
 » padroni , lo forza di usar degl' intrighi
 » presso de' ministri , di prostrarsi a' piedi
 » de' grandi , ed a consecrarsi finalmente
 » al genere di vita il più triste , fintanto
 » che abbia egli ottenuto qualche impiego,
 » che lo metta a coperto della miseria.

» Pervenuto a questo stato , il piacere
 » sarà egli l'unico oggetto della sua ri-
 » cerca ? In un uomo che , per la mia
 » supposizione , sarà di un carattere timi-
 » do , e diffidente , la rimembranza viva
 » de' mali che egli ha sperimentati , dee
 » dapprincipio ispirargli il desiderio di sot-
 » trarvisi , e determinarlo , per questa ra-

» gione , a negarsi fino i bisogni , di cui ,
 » per la povertà , ha acquistato l'abitudi-
 » ne di privarsi. Una volta al di sopra del
 » bisogno , se quest' uomo arriva allora al-
 » l' età di 35 o 40 anni ; se l' amore del
 » piacere , di cui ciascun istante smorza
 » la vivacità , si fa meno vivamente sen-
 » tire al suo cuore , che cosa farà egli al-
 » lora ? Più difficile in piaceri , se egli
 » ama le donne , ne avrà bisogno delle
 » più belle , ed i cui favori sieno più cari ;
 » egli vorrà dunque acquistare delle nuo-
 » ve ricchezze , per soddisfare i suoi nuo-
 » vi gusti : or , nello spazio di tempo , che
 » impiegherà a questo acquisto , se la dif-
 » fidenza , e la timidità , che si accrescono
 » coll' età , o che si possono riguardare
 » come l' effetto del sentimento della no-
 » stra debolezza , gli dimostrano , che in
 » fatto di ricchezza , *assai* non è giammai
 » assai ; e se la sua avidità si trova in e-
 » quilibrio col suo amore per i piaceri ,
 » egli sarà sommerso allora a due attra-
 » zioni differenti. Per obbedire all' una ed
 » all' altra , questo uomo , senza rinun-
 » ciare al piacere , si persuaderà , che egli
 » dee , almeno , rimetterne il godimento
 » al tempo , in cui essendo possessore di
 » maggiori ricchezze , potrà , senza timore
 » dell' avvenire , occuparsi interamente de'
 » suoi piaceri presenti. Nel nuovo interval-

» lo di tempo , che egli porrà ad accu-
 » mulare questi nuovi tesori , se l'età lo
 » rende interamente insensibile al piacere ,
 » cambierà egli il suo genere di vita ? Ri-
 » nuncierà egli a delle abitudini , che l'in-
 » capacità di contrarne delle nuove gli ha
 » reso care ? No , senza dubbio ; e sod-
 » disfatto contemplando i suoi tesori ,
 » della possibilità de' piaceri , di cui le
 » ricchezze sono l'equivalente , quest'uo-
 » mo , per evitare le pene fisiche della
 » noja , si libererà tutto intero alle sue
 » occupazioni ordinarie. Egli diverrà ezian-
 » dio altrettanto più avaro nella vecchiez-
 » za , che l'abitudine di accumulare ric-
 » chezze non essendo più controbilanciata
 » dal desiderio di godere , essa sarà al
 » contrario sostenuta in lui dal timore mac-
 » chinale , che la vecchiezza ha sempre di
 » aver della mancanza.

» La conclusione di questo capitolo
 » si è , che il timore eccessivo e ridicolo
 » de' mali attaccati all'indigenza è la cau-
 » sa dell'apparente contraddizione , che si
 » osserva fra la condotta di certi avari , ed
 » i motivi , che li fanno muovere. Ecco
 » come , desiderando sempre il piacere ,
 » l'avarizia può sempre dello stesso pri-
 » varli. » (a)

(a) *De l'esprit. Discours III. c. x.*

La passione dell'avarizia non prova dunque, che vi sono de' desiderj secondarj, che divengono primarj; queste metamorfosi de' desiderj secondarj in primarj son simili a quelle di Ovidio: esse non hanno esistenza, se non che nello spirito di quei filosofi, che, per appoggiare le loro chimeriche ipotesi, le hanno immaginate. L'associazione delle idee, e perciò l'abito non son mica valevoli, ad introdurre nella nostra natura alcun nuovo principio di azione: i principj elementari delle nostre azioni appartengono originariamente alla nostra natura: essi possono associarsi; ma nell'associazione non perdono giammai la loro natura primitiva: l'alterazione scambievole di questi principj elementari nella loro associazione, non è poggiata, se non che sul paragone di alcuni fatti materiali: mettete dell'acqua nel vino, o del vino nell'acqua si produce un'alterazione tanto nel vino che nell'acqua: nello stesso modo i filosofi hanno immaginato, che i principj elementari della nostra natura intellettuale associandosi, col progresso del tempo si alterano scambievolmente; immaginazione è questa interamente vòta.

I principj elementari della nostra natura intellettuale non perdono giammai la loro natura originaria: essi son sempre gli stessi tanto isolati, che uniti. Se tutti gli

abiti, de' quali abbiamo conoscenza, e de' quali possiamo spiegar l'origine, mostrano la verità, che io difendo, con qual diritto si può asserire il contrario? Noi, per cagion di esempio, apprendiamo la lingua, che parliamo, associando ad alcuni suoni articolati alcune idee: questa associazione diviene indissolubile: egli non ci è più possibile di separare il suono articolato de' vocaboli dalle idee, che vi corrispondono. Ma i principj elementari, che hanno cominciato ad associarsi, cioè i suoni articolati e le idee, conservano sempre dopo il più lungo abito contratto, la loro natura originaria: il suono *guerra*, per esempio, non cambia coll' abito la sua natura di suono articolato, e nulla vi ha di simile fra questo suono e l'idea, che esso desta: solamente l'associazione diviene col tempo più rapida, ed indissolubile.

I filosofi, che attribuiscono all' abito la forza di creare de' nuovi principj elementari, non ragionano su i dati della esperienza interna: eglino non passano dal noto all' ignoto. Eglino avrebbero dovuto determinare la natura dell' abito, facendo oggetto del loro esame quei fatti, che da tutti si confessano essere abiti, che sappiamo incontrastabilmente di esser tali, e de' quali possiamo spiegar in un modo non equivoco l' origine, e la generazione.

Con questo esame preliminare, essendo determinata la natura dell' abito , e determinati i limiti , dentro de' quali è circoscritta la forza dell' abito , eglino avrebbero dovuto servirsi di questo dato , per risolvere le questioni particolari , le quali si versano a determinare , se il tale o tal altro principio della nostra natura intellettuale sia un abito , o un principio originario.

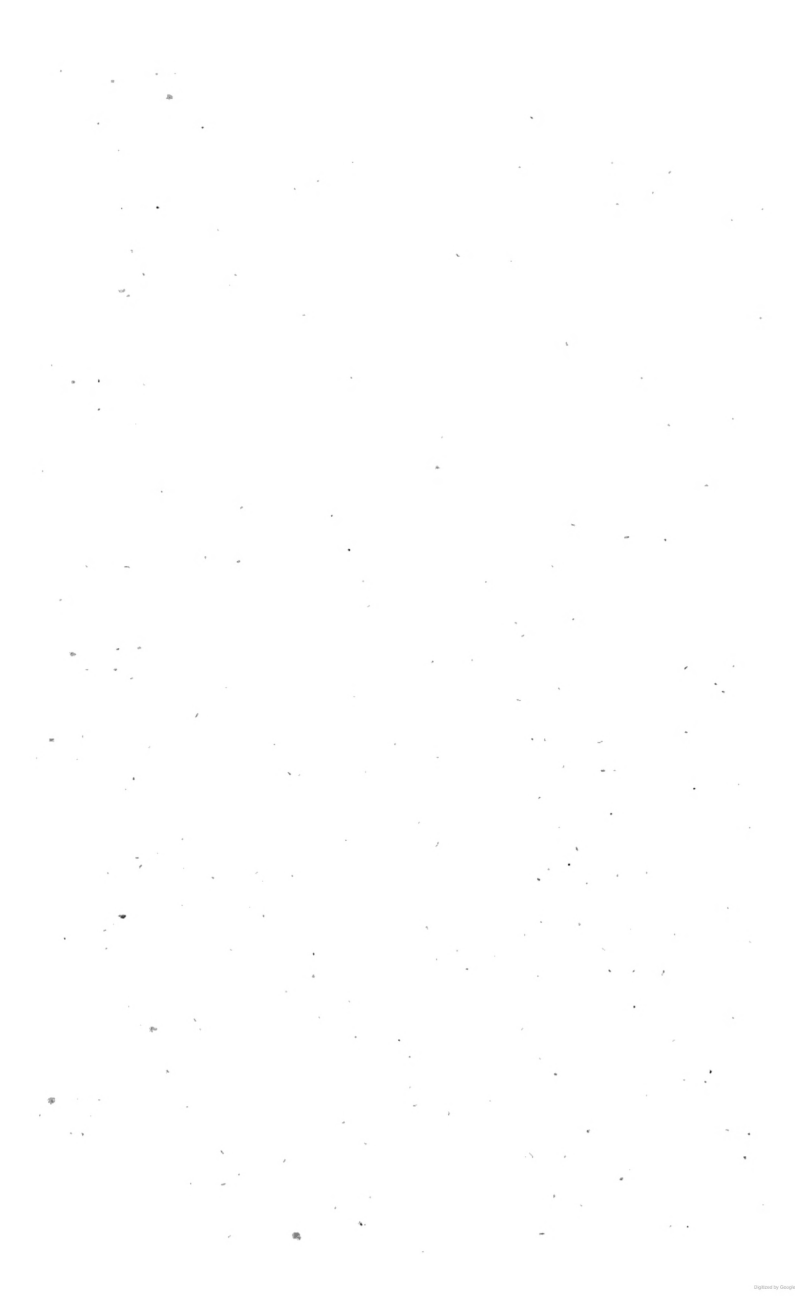
Eglino al contrario stabiliscono arbitrariamente , o pure su di una falsa supposizione nata da un fatto malamente osservato , che l' abito ha la forza di creare de' nuovi principj elementari , e con questo principio precario e falso , cercano di eludere la forza delle obbiezioni , che loro si dirigono allora che pretendono di porre nella classe degli abiti alcuni principj originarj. Questo procedimento non è , se non che una petizion di principio , o un ragionare su di una falsa supposizione. Si questiona , per cagion di esempio , se l' interesse personale sia l' unico principio delle azioni umane ; e se , in conseguenza , le azioni virtuose derivano dallo stesso principio. I filosofi , che riguardano *il dovere* come un principio originario delle nostre azioni virtuose , e non come un principio subordinato all' interesse personale , e che pretendono ,

di esser esso il fondamento della nostra approvazione morale, adducono, per provare la loro dottrina, tante azioni disinteressate: i filosofi, che qui combatto, per eludere la forza di questi fatti, ricorrono al loro preteso principio del potere, che ha l'abito, di creare de' nuovi principj di azione: queste affezioni disinteressate, eglino dicono, sono un prodotto dell'abito, non della natura: queste azioni si riferivano sul principio, in ultima analisi, al personale interesse: così erano amate come mezzi: in seguito si è perduto di vista questo interesse, e si son fatte per loro stesse: così si è cominciato dall'amare gli altri, nella veduta di essere da lor amato, e di muoverli a farci del bene: in seguito si è acquistato l'abito di amare gli altri, indipendentemente dalla considerazione di qualunque personale interesse; e l'amore degli altri, che prima era un' affezione secondaria, divenne una affezione primaria. Ma noi rispondiamo loro: è questa un' asserzione gratuita, ed anche una petizion di principio; poichè su qual fondamento ponete voi, che queste affezioni sono un prodotto dell'abito, non della natura? Inoltre noi, che vi neghiamo, esser tali affezioni un prodotto dell'abito, possiamo ugualmente negarvi, che l'abito abbia alcuna forza di creare un

nuovo principio elementare di azione. Per ultimo rifugio questi filosofi, per porre una base al loro ragionamento, ricorrono ad un fatto malamente osservato, qual è quello dell' amor delle ricchezze, o della avarizia. Ma io ho già rovesciata questa base, e quindi cade in ruina questa dottrina.

Secondo i canoni da me di sopra stabiliti, non può mai un' azione, in cui si sacrifica il proprio interesse, esser prodotta dal motivo dell' interesse, e se vi sono abiti di azioni disinteressate, vi dee essere un principio originario di farle.

Egli è certo, che bisogna porre qualche principio originariamente esistente nell' anima. La questione essenziale è dunque di stabilire il modo, come noi possiamo, distinguendo l' abito dalla natura, giungere a conoscere i principj originarj del nostro spirito. I filosofi, di cui io parlo, non hanno alcuna regola, che li guidi in questa separazione. *Condillac*, come abbiam veduto, spoglia lo spirito umano di tutte le facoltà attive, e gli lascia per principio originario la sola sensibilità: altri filosofi, come il signor *Destutt-Tracy*, escludono pure dalle facoltà elementari la facoltà di percepire *un di fuori*. Quando il filosofo non ha alcuna guida nelle sue speculazioni, tutto è arbitrario, e variabile.



CAP. II.

DEL MOTIVO AUSILIARIO DELLA MEMORIA.

§. II. **A**bbiam osservato, che il motivo della memoria è un motivo ausiliario degli altri motivi delle nostre conoscenze: questo motivo concorre dunque col senso intimo di noi stessi, che attualmente abbiamo, a farci formare de' giudizi circa il nostro essere. Per questo concorso noi sappiamo, che l' *io* di questo momento è l'istesso *io* di jeri: col sentimento attuale del *me*, e delle sue modificazioni, si lega quello del *me* di jeri, e delle sue modificazioni; ed in forza della riproduzione di questo secondo sentimento, io riconosco, che ciò che mi accadde jeri, accadde a me stesso; e che le modificazioni di cui presentemente ho la coscienza, costituiscono con quelle antecedenti una serie continuata, la quale poggia tutta intera sul *me*. Questo concorso appunto della memoria mi somministra la mia *iden-*

tità personale, e mi fa pronunciare: quell' io, che fui in un modo, ora sono in un altro.

Più: noi, per costruire l' edificio delle nostre conoscenze, abbiamo bisogno, di servirci de' dati dell' esperienza passata, e de' risultamenti de' raziocinj antecedentemente fatti. Ora ciò suppone l' identità personale, di cui abbiain parlato: ciò suppone, che per cagion di esempio, l' *io* il quale oggi vede il sole, che nasce, è quello stesso *io*, che jeri il vide tramontare: ciò suppone, che l' *io*, il quale oggi parte dall' illazione di jeri, come da una premessa, produse jeri ragionando l' illazione, che oggi riguarda come premessa. Tutto ciò sarebbe falso, se l' *io* attuale cominciasse la sua esistenza da questo momento presente. Lo scetticismo infatti ha cercato, di riguardare come incerta, ed anche come falsa questa identità personale.

La questione su la legittimità del motivo della memoria, si riduce a cercare se il senso intimo, attestandoci l' esistenza di un atto di memoria in noi, un tal atto vi sia realmente; poichè togliendo l' oggetto della memoria, cioè l' oggetto passato, la modificazione dello spirito, che il senso intimo percepisce, non è più memoria; perchè non è la riproduzione di sentimenti passati. La questione dunque della legittimità

della memoria è legata con quella della veracità del senso intimo.

Nel §. 142 del primo volume abbiamo riferito l'obbiezione di *Bayle* relativa alla nostra identità personale: qui è il luogo, di sottoporla ad un severo esame. Essa è fondata su di questa massima de' metafisici, *che l'essere creato ha bisogno di esser conservato, e che la conservazione è una continuata creazione*; che perciò il nostro spirito, essendo attualmente creato con tutte le sue modificazioni attuali, può aver queste, sebbene egli non abbia avuto esistenza antecedentemente; quindi può avere il sentimento della sua identità personale, sebbene abbia cominciato ad esistere nel momento attuale; questo sentimento può dunque essere illusorio, e con ciò illusorio tutto il sistema della conoscenza, che su di esso è poggiato.

§. 12. Riportiamo qui l'obbiezione, che avevamo trascritta nel citato §. 142 del primo volume:

» Voi avete 45 anni, voi non ne du-
 » bitate punto, e se vi ha qualche cosa,
 » di cui siete sicuro si è, che voi siete la
 » stessa persona, a cui si diede l'Abazia
 » di . . . due anni sono. Io vi mostrerò,
 » che voi non avete alcuna buona ragione,
 » per esserne certo. L'anima vostra è sta-
 » ta creata; bisogna dunque, che a cia-

» scun momento Dio le rinnovi l' esisten-
 » za ; perchè la conservazione delle crea-
 » ture è una creazione continuata. Chi vi
 » ha detto , che questa mattina Dio non
 » ha mica lasciato ricadere nel nulla l' a-
 » nima, che egli aveva continuato di crea-
 » re fino allora , sin dal primo momento
 » della vostra vita ? Chi vi ha detto , che
 » egli non ha creato un' altra anima mo-
 » dificata come era la vostra ? Quest' a-
 » nima nuova è quella , che voi avete
 » presentemente. Fatemi vedere il contra-
 » rio ? (a)

È facile di vedere , che questo ragio-
 namento tende a gettarci nel più tene-
 broso e desolante pirronismo. Esso spoglia
 l' essere intelligente di qualunque attività ;
 e perciò del libero arbitrio. Esso toglie ra-
 dicalmente qualunque moralità delle azioni.
 Esso fa Dio autore del peccato. Non son
 mica questi de' vani timori : *Bayle* stesso
 ha legittimamente dedotto siffatte illazioni :
 ascoltiamolo nel capitolo 141 della seconda
 parte della risposta alle questioni di un
 provinciale.

» L' ultima obbiezione del sig. *Bayle*
 (è egli stesso che parla di se stesso) » che

(a) *Bayle : art. Pirron. rem. B.*

» il sig. Jaquelot ha combattuta, riguardo
 » alla libertà consiste in queste parole : per
 » le idee , che noi abbiamo di un essere
 » creato , non possiamo punto compren-
 » dere , che egli sia un principio di azio-
 » ne , che possa muover se stesso , e che
 » ricevendo in tutti i momenti della sua
 » durata la sua esistenza , e quella delle
 » sue facoltà , che ricevendola , dico io ,
 » tutta intera da un' altra causa, egli crea
 » in se stesso delle modificazioni , per una
 » virtù , che gli sia propria.

» Queste modificazioni debbono esse-
 » re o indistinte dalla sostanza dell' anima,
 » come vogliono i nuovi filosofi , o distin-
 » te dalla sostanza dell' anima, come l'as-
 » sicurano i peripatetici. Se esse sono in-
 » distinte non possono esser prodotte , se
 » non che per la causa , che può produr-
 » re la sostanza stessa dell' anima : or è
 » manifesto, che l' uomo non é mica que-
 » sta causa , e che egli non può esserlo.
 » Se esse ne son distinte, sono esseri crea-
 » ti , esseri tirati dal nulla ; poichè non
 » son punto composti dell' anima ; nè di
 » alcun' altra natura preesistente ; esse non
 » possono dunque esser prodotte , se non
 » che da una causa , che può creare. Or
 » tutte le sette di filosofia convengono ,
 » che l' uomo non è affatto una tal cau-
 » sa , e che egli non può esserlo (Dict.

» Hist. et crit. rem. F. dell' articolo Pau-
 » liciani).

» Il signor Jaquelot confessa , *che*
 » *questa difficoltà vale la pena di esa-*
 » *minarla.* Se egli si è ricordato di un
 » piccolo libro , che fu impresso in Olan-
 » da l' anno 1690 , avrà eziandio meglio
 » inteso il peso di questa obbiezione, per-
 » chè l' Autore , volendo apprendere dal
 » signor Jurieu a risolverla, gliela propose
 » di questa maniera : *Io suppongo , che*
 » *secondo il sistema del signor Jurieu ,*
 » *la conservazione non è altra cosa, se*
 » *non che una continuazione di crea-*
 » *zione , perchè i momenti del tempo ,*
 » *non avendo alcun legame necessario*
 » *l' un coll' altro ; dall' essere io in que-*
 » *sto momento non segue , che io sussi-*
 » *sta nel momento che seguirà , se la*
 » *stessa causa , che mi dà l' essere per*
 » *questo momento, non me lo dà ezian-*
 » *dio per l' istante seguente.* Posto ciò,
 » *secondo i principj della filosofia , e*
 » *della teologia del signor Jurieu , mi*
 » *sembra , esser necessario di conclude-*
 » *re , che Dio fa tutto ; che in tutte le*
 » *creature non vi sono affatto cause ,*
 » *nè prime , nè seconde , nè occasiona-*
 » *li.* È facile di provarlo : perchè in
 » questo momento , in cui io parlo , io
 » son tale quale sono , con tutte le mie

» circostanze , con tal pensiero ; con tale
 » azione , seduto o in piedi ; che se Dio
 » mi crea in questo momento tale qual
 » sono , come si dee necessariamente dir-
 » lo in questo sistema , egli mi crea con
 » tal pensiero , con tale azione , con tal
 » moto , e con tal determinazione. Non
 » si può dire , che Dio prima mi crea ,
 » e che essendo io creato , egli produca
 » con me i miei moti , e le mie determi-
 » nazioni. Ciò non è sostenibile per due
 » ragioni. La prima è , che quando Dio
 » mi crea o mi conserva a questo istan-
 » te , egli non mi conserva mica come
 » un essere senza forma ; come una spe-
 » zie , o come uno degli universali della
 » Logica. Io sono un individuo , egli mi
 » crea , e mi conserva come tale , essen-
 » do tutto ciò che io sono in questo i-
 » stante , con tutte le mie dipendenze.
 » La seconda ragione è , che Dio crean-
 » domi in questo istante , se si dice , che
 » in seguito egli produce con me le mie
 » azioni , bisognerà necessariamente con-
 » cepire un altro istante per operare. Per-
 » chè bisogna essere prima di operare.
 » Ora ciò sarebbe due istanti , ove noi
 » non ne supponiamo , che uno. E dun-
 » que certo in questa ipotesi , che Dio
 » fa tutto , che le creature non ànno nè

» *maggior legame , nè maggior relazione*
 » *colle loro azioni , di quel che esse eb-*
 » *bero colla loro produzione al primo mo-*
 » *mento della prima creazione.* (Avviso
 » sul quadro del socinianesimo , trattato
 » 1.^o pag. 36 e 37).

» Questo stesso autore mostra in se-
 » guito le conseguenze di ciò , e finisce con
 » queste parole : *non si può concepire*
 » *l' obbligazione che si avrà al sig. Ju-*
 » *rieu , se egli insegna a coloro , che*
 » *seguono questo sistema , di cavarsi fuo-*
 » *ra da queste spaventevoli assurdità.*
 » Egli non ottenne alcuna istruzione , ed io
 » m' immagino , che egli credette , che non
 » si osservò dal signor Jurieu il silenzio su
 » di questo punto , se non perchè egli si
 » trovava incapace di ben rispondere. Voi
 » sapete , che si dimostra nelle scuole , che
 » la creatura non potrebbe essere nè la cau-
 » sa totale , nè la causa parziale della sua
 » conservazione , perchè se essa lo fosse ,
 » esisterebbe prima di esistere , ciò che è
 » contraddittorio. Voi sapete , che si ragiona
 » di questa maniera : ciò che si conserva
 » opera ; ora ciò che opera esiste , e nulla
 » può operare prima di avere la sua esi-
 » stenza completa ; se dunque una creatura
 » si conservasse , essa opererebbe prima di
 » essere. Questo ragionamento non è fon-
 » dato su probabilità , ma su i primi prin-

» cipj della metafisica , *non entis nulla*
 » *sunt accidentia , operari sequitur esse* ,
 » chiari come il giorno. Andiamo più avan-
 » ti : Se le creature concorressero con Dio
 » (s' intende qui un concorso attivo e non
 » già un concorso d' istrumento passivo)
 » per conservarsi , esse opererebbero avanti
 » di essere ciò si è dimostrato. Or se esse
 » concorressero con Dio per la produzione
 » di qualche altra cosa , opererebbero an-
 » cora avanti di essere ; è dunque così im-
 » possibile , che concorrano con Dio per la
 » produzione di qualche altra cosa (come
 » il moto locale , un' affermazione , un vo-
 » lere , entità realmente distinte dalla loro
 » sostanza come si pretende) , che per la
 » loro propria conservazione. E poichè la
 » loro conservazione è una creazione conti-
 » nuata , e che tutti gli uomini del mondo
 » debbono approvare , che esse non possono
 » concorrere con Dio al primo momento
 » della loro esistenza , nè per prodursi , nè
 » per darsi alcuna modificazione , perchè ciò
 » sarebbe operare avanti di essere , segue
 » evidentemente , che esse non possono con-
 » correre con Dio in niuno de' momenti se-
 » guenti , nè per prodursi esse stesse , nè
 » per produrre qualche altra cosa. Se esse
 » vi potessero concorrere al secondo momen-
 » to della loro durata nulla non impedireb-

» be, che non vi potessero concorrere al
» primo momento.

» Notate, che Tommaso di Aquino,
» e molti altri scolastici insegnano, che se gli
» Angioli avessero peccato al primo mo-
» mento della loro creazione, Dio sarebbe
» l'autore del peccato. È questo un segno,
» che eglino riconoscono, che al primo i-
» stante la creatura non può punto opera-
» re. » (a)

§. 13. *Leibnizio*, il quale scrisse la sua Teodicea, per confutare tutte le obiezioni di *Bayle*, contro la bontà di Dio; e perciò eziandio contro la libertà dell' uomo, esamina su le prime se le ragioni, su di cui *Bayle* appoggia la proposizione: *la conservazione è una continuata creazione*: in secondo luogo, dopo di avere rigettato come insufficienti queste ragioni, egli cerca di stabilire con altre ragioni la proposizione stessa, *che la conservazione è una continuata creazione*: finalmente egli pretende, che le illazioni dedotte dal suo avversario da questa stessa proposizione, non sono legittimamente dedotte.

Io riferirò i ragionamenti di *Leibnizio*:

(a) *Bayle*, risposta alle questioni di un provinciale. 2. par. cap. 141.

indi esaminerò tutto interamente. L' esame della questione che ci occupa gioverà, per conoscere la natura, e la tendenza del razionalismo, e per farci conoscere l' importanza, di trattar la filosofia col metodo sperimentale.

Leibnizio scrive: » Per ben esaminare, se la conservazione sia una continuata creazione, bisogna considerar le ragioni, su le quali questo domma è appoggiato. I cartesiani, ad esempio del loro maestro, si servono, per provarlo, di un principio, che non è mica molto concludente. Eglino dicono, *che i momenti di tempo, non avendo alcun legame necessario l' uno coll' altro, non segue, che dall' essere io in questo momento sussisterò nel momento che seguirà, se la stessa causa, che mi dà l' essere per questo momento, non me lo dia eziandio per l' istante seguente.*

» L' Autore dell' avviso sul quadro del socinianesimo si è servito di questo raziocinio, ed il signor Bayle (autore forse di questo avviso) lo rapporta nel capitolo 141 della risposta alle questioni di un provinciale. Si può rispondere, che in verità non segue punto *necessariamente* da ciò che io sono, che io sarò; ma che ciò segue pertanto *naturalmente*, cioè da se, *per se*, se alcuna cosa non

» l'impedisce : è questa la differenza , che
 » si può fare fra l'essenziale , ed il natu-
 » rale : ciò è nello stesso modo , in cui na-
 » turalmente lo stesso moto dura , se qual-
 » che nuova causa non l'impedisce , o lo
 » cambia , perchè la ragione , che lo fa
 » cessare in questo istante , se essa non è
 » nuova , l'avrebbe già fatto cessare più
 » prima. Il signor Erhard Weigel matema-
 » tico e filosofo celebre a Jena , conosciuto
 » per la sua *Analysis Euclidea* , per la
 » sua filosofia matematica , e per alcune in-
 » vènzioni meccaniche molto leggiadre , co-
 » municava a' suoi amici una certa dimo-
 » strazione dell'esistenza di Dio , che in ef-
 » fetto si risolveva a questa creazione con-
 » tinuata. E come egli aveva il costume di
 » fare de' paralleli fra contare e ragionare ,
 » diceva , che il fondamento della sua dimo-
 » strazione era questo principio della tavola
 » pitagorica , *una volta uno è uno*. Queste
 » unità ripetute erano i momenti dell'esi-
 » stenza delle cose , di cui ciascuno dipen-
 » deva da Dio , che risuscita , per dir co-
 » sì , tutte le cose fuori di lui , a ciascuno
 » momento.

» E come esse cadono a ciascun mo-
 » mento , è incessantemente necessario , che
 » alcuno le resusciti , e questi non potreb-
 » be essere altro , se non che il solo Dio.
 » Ma si avrebbe bisogno di una prova più

71
» esatta, per chiamare ciò una dimostra-
» zione. Egli bisognerebbe provare, che la
» creatura esce fuori incessantemente dal
» niente, e tosto vi ricade; e particolar-
» mente bisogna far vedere, che il privi-
» legio di durare più di un momento, per
» la sua natura, è attaccato al solo Essere
» necessario.

» Le difficoltà su la composizione del
» *continuum* entrano eziandio in questa ma-
» teria. Perchè questo domma sembra ri-
» solvere il tempo in momenti: invece che
» altri riguardano i momenti, ed i punti
» come semplici modificazioni del conti-
» nuo, cioè come estremità delle parti,
» che vi si può assegnare, e non già come
» parti costitutive. Non è questo il luogo
» di entrare in questo labirinto. » (a)

Dopo di avere *Leibnizio* rigettate, co-
me insufficienti, le prove degli altri, pel
domma della continuata creazione, passa a
produrre le sue scrivendo: » Ciò che può
» dirsi di certo sul presente soggetto è, che
» la creatura dipende continuamente dall'o-
» perazione divina, e che essa non ne di-
» pende meno dopo che ha cominciato, che

(a) *Leibnitz. Theodicea* III. par.,
num. 383 e 384.

» nel cominciamento. Questa dipendenza
 » importa , che essa non continuerebbe ad
 » esistere , se Dio non continuasse ad agi-
 » re ; finalmente , che questa azione di Dio
 » è libera. Perchè se fosse un' emanazione
 » necessaria , come quella delle proprietà
 » del circolo , che derivano dalla sua es-
 » senza , bisognerebbe dire , che Dio ha
 » prodotto sin da principio la creatura ne-
 » cessariamente ; o pure bisognerebbe far
 » vedere , come creandola una volta egli si
 » è imposto la necessità di conservarla. Ora
 » nulla impedisce , che questa azione con-
 » servatrice non sia chiamata produzione ,
 » ed ancora , se si vuole creazione. Perchè
 » la dipendenza essendo tanto grande nel
 » seguito , che nel cominciamento ; la de-
 » nominazione estrinseca di esser nuova o
 » non nuova , non ne cambia punto la na-
 » tura. » (a).

Passa finalmente il filosofo Alemanno a
 rispondere a' ragionamenti di *Bayle*: » Ec-
 » co , egli dice , come bisognerà risponde-
 » re a questi ragionamenti : Supponghiamo ,
 » che la creatura sia prodotta di nuovo a
 » ciascun istante ; accordiamo ancora , che
 » l'istante esclude ogni priorità di tempo ,

(a) *Ibid. num. 385.*

» essendo indivisibile; ma facciam osserva-
 » re, che esso non esclude mica la priori-
 » tà di natura, o ciò che si appella ante-
 » riorità *in signo rationis*, e che questa
 » è sufficiente. La produzione, o azione
 » per la quale Dio produce, è anteriore di
 » natura alla esistenza della creatura che è
 » prodotta; la creatura presa in se stessa
 » colla sua natura, e colle sue proprietà ne-
 » cessarie è anteriore alle sue affezioni ac-
 » cidentali, ed alle sue azioni; ed intanto
 » tutte queste cose si trovano nello stesso
 » momento. Dio produce la creatura, con-
 » formemente all' esigenza degl' istanti pre-
 » cedenti secondo le leggi della sua sapien-
 » za; e la creatura opera conformemente a
 » questa natura, che egli le rende crean-
 » dola incessantemente. Le limitazioni ed
 » imperfezioni vi nascono per la natura del
 » soggetto, che limita la produzione di
 » Dio; ciò è la sequela dell' imperfezione
 » originale delle creature; ma il vizio ed
 » il delitto vi nascono dall' operazione in-
 » terna libera della creatura, per quanto ve-
 » ne può essere nell' istante, e che diviene
 » notabile per la ripetizione. Quest' anterio-
 » rità di natura è ordinaria in filosofia: per
 » essa si dice, che i decreti di Dio hanno
 » un ordine fra di essi. Ed allora che si
 » attribuisce a Dio (come è di ragione)
 » l' intelligenza de' ragionamenti, e delle

» conseguenze , delle creature , di tal ma-
 » niera , che tutte le loro dimostrazioni , e
 » tutti i loro sillogismi gli sieno noti , e si
 » trovino eminentemente in lui , si vede ,
 » che vi ha nelle proposizioni , o nelle ve-
 » rità , che egli conosce , un ordine di na-
 » tura , senza alcun ordine o intervallo di
 » tempo , che lo facesse avanzare in cono-
 » scenza , e passare dalle premesse alla con-
 » clusione.

» Io non trovo alcuna cosa ne' ragio-
 » namenti riferiti , a cui questa considera-
 » zione non soddisfaccia. Allora che Dio
 » produce la cosa, egli la produce come un
 » individuo, e non già come un universale di
 » logica , io l'approvo, ma egli produce la
 » sua essenza prima de' suoi accidenti , la
 » sua natura avanti delle sue operazioni ,
 » secondo la priorità della loro natura, ed *in*
 » *signo anteriore rationis*. Si vede perciò
 » come la creatura può esser la vera causa del
 » peccato , senza che la conservazione di
 » Dio l'impedisca , il quale si regola su lo
 » stato precedente della stessa creatura, per
 » seguire le leggi della sua sapienza , non
 » ostante il peccato , che sarà subito pro-
 » dotto dalla creatura. Ma egli è vero , che
 » Dio non avrebbe affatto creato l'anima
 » al cominciamento in uno stato, in cui es-
 » sa avrebbe sin dal primo momento pec-
 » cato , come gli scolastici l'hanno molto

» bene osservato : perchè nulla vi ha nelle
 » leggi della sua sapienza , che ve l'avesse
 » potuto indurre.

» Questa legge della sapienza fa ezian-
 » dio , che Dio riproduca la stessa sostan-
 » za , la stessa anima ; e ciò è appunto
 » quello che poteva rispondere l' Abate, che
 » il signor Bayle introduce , nel suo dizio-
 » nario articolo Pirrone lettera B ; questa
 » sapienza fa il legame dellè cose. Io accor-
 » do dunque , che la creatura non con-
 » corre punto con Dio , per conservarsi
 » (della maniera con cui si è spiegata la
 » conservazione). Ma io non vedo alcuna
 » cosa , che l'impedisca , di concorrere con
 » Dio per la produzione di qualche altra
 » cosa , e particolarmente della sua opèra-
 » zione interna , come sarebbe un pensiero,
 » un volere , cose realmente distinte dalla
 » sostanza. » (a)

§. 14. Io ho mostrato ne' volumi ante-
 cedenti di questo Saggio , che non vi ha
 una priorità di tempo , che sia distinta dal-
 la priorità di natura. Vediamo ora qual prio-
 rità di natura può ammettersi fra la sostan-
 za e le modificazioni. La sostanza non può
 aver esistenza senza modificazioni , poichè

(a) *Leibnitz. ibid. num. 388 a 391.*

un essere indeterminato non può esistere ; essa , in ordine di natura , non ha dunque alcuna anteriorità rispetto alle modificazioni. Le modificazioni non possono esistere senza la sostanza , esse non hanno dunque alcuna anteriorità di natura rispetto alla sostanza. Le modificazioni sono una condizione indispensabile per l'esistenza della sostanza , come la sostanza è una condizione indispensabile per l'esistenza delle modificazioni.

Il ragionamento di *Leibnizio* è appoggiato su questo principio assurdo , *che bisogna esistere semplicemente prima di esistere di tale , o tal maniera*. L'esistenza di una cosa indeterminata è una contraddizione : la sostanza priva di modificazioni è un' idea astratta , e questa astrazione si effettua allora che si pretende , che la sostanza esista anteriormente alle modificazioni , che la determinano. La causa ha un' anteriorità di natura riguardo all' effetto , poichè essa può esistere senza l' effetto ; ma la sostanza non ha un' anteriorità di natura riguardo alle modificazioni , poichè essa non può esistere senza le modificazioni. Egli bisogna distinguere l' *effetto* dalla *modificazione* , altrimenti si cade nelle assurdità dello spinosismo.

Da questa verità segue 1. che un essere , in cui vi ha qualche determinazione accidentale è un essere condizionale : 2. che

Dio creando la creatura, dee creare insieme la sostanza, e le modificazioni; e che in ordine di natura non può creare prima la sostanza e poi gli accidenti, come falsamente pretende *Leibnizio*.

Inoltre la causa è, in ordine di natura, anteriore all' effetto; ora non potendo esservi, nel cominciamento dell' esistenza, alcuna anteriorità di natura fra la sostanza e gli accidenti segue, essere intrinsecamente impossibile, che la creatura, nell' incominciamento della sua esistenza, possa fare alcuna operazione, e *Leibnizio* s' inganna dicendo, che Dio non avrebbe creato l' anima al cominciamento in uno stato, in cui essa avrebbe sin dal primo momento peccato, perchè nulla vi ha nelle leggi della sua sapienza, che ve l' avesse potuto indurre, ammettendo con ciò la possibilità intrinseca, che la creatura, nel cominciamento, avesse potuto liberamente operare.

Ora se non vi ha alcuna anteriorità di natura, nel cominciamento dell' esistenza, cioè nell' atto della creazione, fra la sostanza, e gli accidenti; nella supposizione, che la durata della creatura non sia, se non che una continuata creazione, non è possibile alcuna anteriorità, in qualunque momento dell' esistenza della creatura della sostanza relativamente alle modificazioni, e la sostanza non potrebbe giammai operare.

La soluzione leibniziana delle obbiezioni di *Bayle*, nella supposizione, che la *conservazione sia una continuata creazione* è dunque insufficiente.

Al fin quì detto aggiungo, che nella stessa supposizione l'identità dell'anima in due stati successivi è un assurdo. Chiamiamo per chiarezza, questi due stati A e B. se l'anima mia è creata nello stato B, essa incomincia ad esistere nello stato B; e se incomincia ad esistere nello stato B, è assurdo il supporre, che incominci ad esistere nello stato A, o sia che abbia avuto esistenza nello stato A. Si dirà forse, che l'anima mia, la quale è stata creata nello stato A, è quella stessa che è creata nello stato B, e che è creata non come cominciando ad esistere nello stato B; ma come continuando ad esistere in questo stato B. Ma tutto ciò non è se non che un lavoro ideale de' metafisici. Eglino suppongono l'anima nello stato di possibilità: da questo stato l'azione creatrice, secondo loro, la cava fuori all'esistenza in un istante di tempo: nel secondo istante si ripete la stessa azione creatrice e l'anima medesima possibile dallo stato di possibilità è tratta fuori all'esistenza, il che val quanto dire, che è conservata. Ma tutte queste supposizioni sono ideali, e vote di realtà: la mia critica dell'ontologia eseguita nel volume antecedente le ha già distrutte.

Questa durata composta d'istanti è una chimera; e gli esseri nello stato di possibilità, su de' quali l'azione creatrice opera come su di un soggetto, son un'altra chimera.

So bene, che i metafisici hanno concepito in Dio diverse cose anteriori l'una all'altra, di anteriorità di natura, *in significatione*; ma ciò è stato fatto coll'intenzione di spiegare l'inesplicabile natura Divina. Che cosa mai può ottenersi da queste astrazioni effettuate? la sola illusione, di credere di aver compreso l'incomprensibile.

Io confesso, che ammettendo la proposizione: *la conservazione è una continuata creazione*, le illazioni, che Bayle ne ha dedotte, mi sembrano legittimamente dedotte e che perciò la proposizione enunciata è una seconda sorgente di errori troppo funesti.

§ 15. Se la filosofia dee partire da fatti primitivi, che essa dee limitarsi a riconoscere, non già a dimostrare: essa dee rigettare tutto ciò, che è in contradizione con questi fatti: essa dee credere, che tutte quelle speciose dottrine adorne di tutta la sottigliezza possibile, e contraddittorie a' fatti primitivi, debbono esser false.

La mia coscienza mi attesta la mia identità personale, la mia attività, il mio libero arbitrio: la proposizione: *la conservazione è una continuata creazione*,

contradice queste decisioni della mia coscienza ; io dunque , senza esitare un momento , concludo , che questa proposizione è falsa.

Gli avversarj son obbligati di ammettere le decisioni della coscienza , perchè egliino ammettono l'autorità dell'evidenza , e del raziocinio , e queste , come ho mostrato nel capitolo antecedente , son appoggiate su l'autorità della coscienza.

Se dunque i principii comuni , su dei quali conveniamo , sono contraddittorj alla massima enunciata , si dee concludere , che una tal massima è falsa.

Ma non ci affrettiamo ancora a stabilire questa conclusione. L'autorità della coscienza mena a porre l'identità del *me* , l'attività dello spirito, ed il libero arbitrio. La stessa autorità della coscienza mi obbliga di riconoscere la forza dell'evidenza , e del raziocinio ; e l'evidenza ed il raziocinio ci mostrano , che la conservazione è una continuata creazione. Questa massima si conosce essere in contraddizione co' fatti di sopra stabiliti , cioè coll'identità personale, coll'attività , e col libero arbitrio dell'anima. Abbiamo dunque in risultamento la contraddizione dell'esperienza colla ragione : a qual altro partito possiamo dunque appigliarci , se non che a quello di riconoscere l'insufficienza de' nostri mezzi di conoscere ,

e di fermarci nello stato di una generale incertezza? È questa di fatto la conclusione, a cui *Bayle* cerca di condurre i suoi incauti lettori.

Ma prima di giugnere a questa conclusione, io prego gli avversarii, di esaminar bene, se la pretesa massima sia provata, o pure sia un risultamento del dommatismo de' metafisici.

È stato osservato, che il dommatismo suol condurre al pirronismo.

Un edifizio non può aver esistenza senza l'operazione dell'artista; ma non è mica necessaria una nuova costruzione, perchè l'edifizio continui ad esistere. La costruzione di questo edifizio è certamente un effetto, e l'operazione dell'artista ne è la causa; è dunque falso, *che ciò che ha bisogno di una causa per esistere, ha bisogno della stessa azione, per continuare ad esistere*: nè si dica, che ciò non è applicabile alla continuazione dell'esistenza delle creature; poichè il principio è generale. L'esistenza dell'edifizio, in quanto edifizio, è un effetto, come è un effetto l'esistenza delle creature; tutte e due queste esistenze vanno dunque comprese sotto la stessa categoria di *effetto*. Similmente l'operazione dell'artista, per l'esistenza dell'edifizio è una causa, come è una causa per l'esistenza delle creature l'atto crea-

tore ; tutte e due queste operazioni vanno perciò comprese in tutto rigore sotto la stessa categoria di *causa*. Se fosse vero , che la continuazione dell' esistenza delle creature richiede un nuovo atto creatore , dovrebbe esser vero il principio generale : ciò che per esistere ha bisogno dell' azione di una causa , ha bisogno della stessa azione ripetuta per continuare ad esistere ; e se questo principio generale fosse vero , l' edificio dopo di esser costruito , avrebbe bisogno di una nuova costruzione , per continuare ad esser edificio , il che è falso. Un corpo , che si trova in quiete , persevererà nello stato di quiete , finchè una causa non lo muova ; ma dopo comunicato il moto , il corpo continuerà a muoversi , senza aver bisogno della ripetizione dell' azione della causa , che ha fatto in esso cominciare il moto. Questi fatti , che l' esperienza costantemente ci mostra , non son forse , sufficienti , a farci giudicare , che l' effetto ha bisogno di una causa per esistere ; ma che non ha bisogno della ripetizione della stessa azione produttrice , per continuare nell' esistenza ?

Perchè abbandonare quì la luce chiara e non equivoca de' fatti , per perdersi nell' oscurità delle astrazioni di una pretesa metafisica ?

Abbiamo veduto , che *Leibnizio* ha

provato, che le ragioni di *Bayle*, per la continuata creazione delle creature, sono insufficienti, e di niun valore. I metafisici sono stati finora nell'impotenza, di produrre alcuna, che, esaminata senza prevenzione, si trovasse valevole. È certo, che *ciò che comincia ad essere, ha bisogno di una causa, che lo produca*. Abbiamo posto fuor di dubbio questa verità contro di *Hume*, e di *Kant*. Ma è egli certo, che *ciò che è stato prodotto, cade per se stesso nel nulla*? Io sfido tutti i metafisici a provare questa seconda proposizione: egli-
no debbono confessare, che la seconda proposizione è differente della prima, e che non può perciò essere un' illazione della prima.

Vi sono anzi de' metafisici, i quali riguardano come falsa la seconda proposizione: L' Abate *Genovesi* insegna questa proposizione: » Per forza della natura, niuna » delle prime sostanze può andare nel nulla. » Egli la prova così: » Poichè o va nel » nulla per una forza propria, o per forza » di un' altra sostanza create. Non può an- » darvi per forza propria: poichè se va nel » nulla per forza propria, vi va agendo; » essendo poi le prime sostanze essenzial- » mente attive, agendo esistono; quanto » più dunque agiscono tanto più continua- » no ad esistere. Nè può andare nel nulla

» per forza di un'altra sostanza ; perchè le
 » sostanze prime siccome sono naturalmen-
 » te attive , così sono essenzialmente antiti-
 » pe. Inoltre esistendo siffatte sostanze per
 » la volontà dell' *Ente eterno* . . . ed es-
 » sendo questa infinita , le nature delle co-
 » se non possono con alcuna forza vincere
 » la forza infinita dell' esistenza » (a).

§. 16. *Leibnizio* , il quale aveva ben conosciuto l' insufficienza delle ragioni addotte da *Bayle* per la continuata creazione , cedendo intanto alla forza del pregiudizio , adotta la massima della continuata creazione , appoggiandola su la dipendenza , in cui le creature debbono incessantemente essere da Dio.

La dipendenza dal creatore è essenziale alle creature. Le creature son sempre creature. Ciò è incontrastabile. Le creature son dunque create a ciascun istante della loro durata , per una nuova azione , che le produce : io nego la conseguenza. Le cause seconde son sempre cause seconde , ed agiscono per virtù della prima. Ciò è vero ; le cause seconde non hanno dunque il potere , di produrre e di cominciare alcuna azione , che sia loro propria , io nego la conseguenza.

(a) *Genovesi met. lat. 1. part. prop. 59.*

Le creature hanno ricevuto il loro essere determinato dal sommo Iddio; e perciò le creature intelligenti hanno ricevuto dal loro creatore il potere di operare, e di determinarsi. Questo essere determinato delle creature, e questo loro potere di operare precede necessariamente qualunque loro operazione attuale; e questa non può aver luogo senza di quello; le creature operando continuano ad esistere, perchè questa loro operazione è una cosa *seconda*, che suppone come condizione necessaria una cosa *prima*, cioè la loro esistenza determinata, e perciò le loro potenze naturali; le creature, in conseguenza, dipendono essenzialmente da Dio nelle loro operazioni, e nella continuazione della loro esistenza. Io ammetto dunque la proposizione **xxiii.** del nostro Genovesi (Metaf. lat. I. par., cap. II.) cioè, *che la ragion sufficiente della conservazione è la stessa di quella dell' esistenza*; vale a dire, che tal ragione è l'atto creatore, e se alcun mi domanda se Dio dopo d'aver creato gli esseri contingenti, questi escono dalla loro dipendenza; io domanderò a costui, se in Dio vi sia un *prima*, ed un *dopo*, e se dopo l'atto creatore vi sia in Dio qualche cosa.

La continuazione dell' esistenza delle creature dipende dall'atto creatore; ma questa continua dipendenza non importa mica

una continua creazione. Anzi una continuata creazione ripugna alla continuazione di esistenza. La creazione suppone, che ciò che è creato non sia esistente, poichè sarebbe una contradizione che sia prodotto ciò che è già esistente: per poter concepire la continuata creazione parmi dunque, che non vi sia, se non che un solo mezzo, che è quello di supporre, che la continuata esistenza di un essere non sia che apparente, e che l'essere del secondo istante sia diverso da quello del primo; difatti bisogna concepire due effetti corrispondenti a due produzioni. Perchè abbia luogo la continuazione di esistenza, o sia la durata nelle creature, fa d'uopo, che vi sia in queste *un prima*, ed *un dopo*, cioè, che vi sia la *causalità*. Quindi è necessario, che le creature o modifichino se stesse, o sieno modificate da una causa esterna, il che non può avvenire nell'atto della creazione, in cui ricevono tutto ciò che esse sono.

La volontà di Dio abbraccia tutto l'universo; quindi nulla accade, che non sia o positivamente, o permissivamente voluto da Dio, di maniera che la dipendenza delle creature richiede, che si possa dire colle sacre carte: *Deus noster omnia quaecumque voluit, fecit in coelo et in terra.*

Inoltre la dipendenza delle creature dal creatore richiede, che Dio possa operare

nelle creature , e modificarle , secondo la sua sapienza ; e che , in conseguenza , si possa eziandio dire colle sacre carte : *Cor Regis in manu Domini ubi voluerit inclinabit illud.*

Rigettando dunque la massima *la conservazione è una continuata creazione* , intesa nel senso , che abbiamo spiegato , non s' indebolisce , nella menoma parte , la dipendenza essenziale delle creature dal creatore , nè il domma importante della Provvidenza. Il principio della continuata creazione , come abbiain veduto , somministra per legittime illazioni , che l' uomo non è nè attivo , nè libero , e che Dio è l' Autore del peccato.

» Non si osserva , che il zelo , con cui
 » si spogliano le creature di ogni forza ,
 » attacca la potenza stessa del creatore , il
 » quale in questa ipotesi , non saprebbe
 » fare alcuna cosa attiva , e veramente reale , e la cui infinita potenza non si estenderebbe , se non che a produrre delle
 » apparenze di cause , ed a circondarci d' illusioni , che ci dispongono a credere ,
 » che egli ha fatto ciò che non può farsi.

» Si è fatta un' abitudine , di giudicare del merito , e della felicità degli uomini , pel paragone che si fa degli uni cogli altri : si segue questa stessa abitudine , quando si tratta di farci un' idea

» della grandezza di Dio : voi direste , che
 » egli non la ricava , se non che dal no-
 » stro abbassamento , e che questa gran-
 » dezza , sebbene sia infinita , perderebbe
 » del suo splendore , e della sua superiori-
 » tà , se noi fossimo qualche cosa più del
 » nulla. Ciò è precisamente il contrario.
 » Niente è più naturale , e più ragionevole del
 » giudicare dell'eccellenza di una causa , dal-
 » la grandezza de' suoi effetti ; è dunque più
 » l'aver dato l'essere ad intelligenze , che
 » conoscono se stesse , che a de' corpi , che
 » non conoscono punto se stessi : la poten-
 » za , e la sapienza di Dio si fanno meglio
 » osservare nelle piante , che nelle pietre ,
 » e si ammirano più negli animali , che
 » nelle piante. Per le stesse ragioni è , sen-
 » za contradizione , una cosa maggiore il
 » poter creare degli esseri reali , che delle
 » semplici apparenze , e degli esseri vera-
 » mente attivi , che esseri senza forza , e
 » senza attività. Tali esseri sono ben più
 » degni di colui , la cui potenza è senza
 » limiti.

» Si sono spogliate le creature di ogni
 » attività per due motivi molto differenti :
 » gli uni lo han fatto colla migliore inten-
 » zione del mondo , gli altri colla più mal-
 » vagia. Gli uni sono stati contenti , di
 » trovare nel nulla delle creature , e nella
 » loro estrema ed assoluta debolezza , un

» motivo de' più efficaci , per obbligare gli
 » uomini a non temere , ed a non amare ,
 » altra cosa se non che Dio , sola causa
 » immediata di tutto ciò , che può produr-
 » ci del piacere o del dolore. Gli altri so-
 » no stati contenti , di trovarvi una ragio-
 » ne , per liberarsi di ogni obbligazione ,
 » di ogui rimprovero , di ogni legge , con-
 » siderandosi come esseri senza attività , u-
 » nicamente passivi , e trascinati da una
 » serie infinita di moti , tutti necessasj , ai
 » quali eglino non hanno altra parte , se
 » non che quella di riceverli , e di sentir-
 » li. Più i primi hanno della pietà , più
 » eglino debbono temere di confermare gli
 » altri in alcuni principj , le cui consequen-
 » ze naturali vanno direttamente al rove-
 » sciamento di ogni virtù , e di ogni reli-
 » gione , e questo stesso dee rendere questi
 » principj estremamente sospetti , ed ezian-
 » dio , se queste conseguenze sono ben ti-
 » rate , nulla di più si dee richiedere , per
 » concludere , che questi principj son falsi.

» Se noi non abbiamo alcuna *attività*
 » *reale* , se non siamo attivi , se non che
 » in apparenza , noi non abbiamo mica al-
 » cuna *libertà reale* , siamo liberi in ap-
 » parenza , ma in effetto necessitati , e que-
 » sto sentimento intimo della nostra liber-
 » tà , che non è meno vivo , nè meno
 » chiaro , quando vogliamo attendervi , di

» quello della nostra esistenza, e di quello
 » del nostro pensiero, non è se non che un
 » sentimento illusorio. Se sentiamo, che
 » siam liberi senza esserlo, perchè non sen-
 » tiremmo, che pensiamo senza pensare?
 » La più perfetta certezza si riduce ad una
 » certezza di sentimento: rovesciatela, pro-
 » vate, che essa è ingannatrice, per un
 » solo esempio, non ve ne avrà più. Ecco
 » il genere umano ridotto al più alterato
 » pirronismo. Tutta la morale, tutte le idee
 » di *virtù*, e di *vizio*, tutto questo sistema
 » ben legato, e fondato su principj sì sem-
 » plici, e sì chiari, non sarà se non che
 » un ammasso di chimere; perchè se non
 » vi ha libertà, non vi ha alcun dovere,
 » non vi ha alcuna legge, non vi ha alcu-
 » na morale, o se ve ne ha, essa non è,
 » se non che una morale chimerica (a).

§. 17. Se lo spirito umano è attivo, e
 gli produce in se stesso alcune modificazio-
 ni, come alcuni pensieri, alcuni voleri. La
 dottrina dell' attività delle creature suppone
 dunque, che le modificazioni sieno distinte
 dalla sostanza, che modificano; *Bayle* per-
 ciò combatte questa distinzione. » Una del-

(a) *Crousas examen du Pyrrhonisme*
part. 3. sect. IX. n. 17. e 18.

» le assurdità (egli dice) che emanano
 » dalla pretesa distinzione , che si vuole
 » ammettere fra le sostanze , ed i loro ac-
 » cidenti è , che se le creature producesse-
 » ro degli accidenti , esse avrebbero una
 » potenza creatrice , ed annichilatrice ; di
 » maniera che un piccolo bambino non po-
 » trebbe piangere , o mangiare della pappa ,
 » senza creare un numero innumerabile di
 » esseri reali , e senza ridurne al nulla
 » un' infinità (a). »

Questo argomento è un infelicissimo sofismo. Le modificazioni non sono esseri , ma modi di essere. Producendo delle modificazioni , non si creano dunque degli esseri , ma si modifica un essere esistente. Allora che cessano le modificazioni , non si annienta alcun essere ; ma l' essere si cambia.

Se la filosofia dee partire da alcuni fatti primitivi , ed inesplicabili , il che vale quanto dire da alcune esistenze , che il senso intimo ci dona ; se queste esistenze primitive sono per noi l' *io* , ed i suoi modi , bisogna limitarsi a riconoscere questi elementi della nostra esistenza , che sono il soggetto ed i modi , senza pretendere di

(a) *Reponse ec. cit. cap. 141.*

spiegare la loro unione, bisogna ricevere il mistero dell' esistenza, e dell' azione come un dato, e rispettarlo.

L' *io* ha il potere di produrre de' modi di essere, non già alcun essere: è questa una verità, che l' esperienza mi mostra: questo potere di produrre de' modi costituisce la sua attività, la quale non si estende alla produzione degli esseri, che suol chiamarsi *creazione*. Iddio è il creatore unico degli esseri; ma lo spirito umano da Dio creato è un agente; ed essendo un agente dee produrre qualche cosa, ed i modi di essere sono il termine delle creature. I modi di essere cessano, si succedono, mentre gli esseri durano, e non si annientano: io mi limito ad osservare questi fatti, senza intraprendere di spiegarli, perchè io rispetto il mistero dell' azione, e mi conosco insufficiente a poterlo penetrare.

Io non dirò, che il modo è distinto *realmente* dalla sostanza, ma per dare un nome alla distinzione fra il modo, e la sostanza, chiamerò con molti filosofi questa distinzione una distinzione *modale*. La distinzione reale differisce dalla modale in ciò, che non vi ha distinzione reale (in filosofia), che fra una sostanza ed un' altra sostanza, laddove la distinzione modale si trova fra una sostanza ed un modo, modo che può bene esser separato dalla sostan-

za , ma non sussistere dopo questa separazione , mentre la sostanza esiste separata da questo modo particolare.

Bayle insiste ancora : egli si propone l' obbiezione seguente a favore della distinzione della sostanza dal modo : » Le cose » sono distinte realmente allora che l' una » può esistere senza che l' altra esista. Ora » il modo e la cosa sono di questa spezie. » Dunque . . . Non si può negar la maggiore , e la minore è dimostrata dalla esperienza ; perchè l' anima non lascia di esistere , allora che qualche immaginazione è annientata , ed il corpo continua ad esistere allora che ha perduto il suo moto , il suo riposo , tale e tale figura.

Il filosofo citato risponde a questa obbiezione così : » Le cose sono distinte realmente , di cui l' una può essere senza che l' altra esista , cioè esse sono due esseri positivi distinti realmente , io lo nego. » Cioè esse fanno uno stato accidentale della cosa , o che non è mica della sua essenza , io ne convengo. Ora il modo e la cosa sono di questa spezie , io accordo la minore. Vi ha dunque fra di esse una distinzione reale. Io distinguo il conseguente. Se s' intende , che esse sono due esseri distinti realmente , io lo nego. Se s' intende che esse costituiscono uno stato , che non è mica dell' essenza della cosa ,

» e di cui la cosa può esser priva , io ne
» convengo » (a).

Bayle ragiona , in primo luogo, su di una falsa supposizione : egli suppone , che i suoi avversarj riguardino la sostanza ed il modo come due esseri realmente distinti. Questa supposizione è falsa : noi pretendiamo , appoggiati sul senso intimo, che la sostanza ed il modo sono due realtà distinte , l' una è l' esistenza *sussistente* , l' altra è l' esistenza *inerente* ; non diciamo dunque , che sono due *esseri*, ma due realtà : neppure diciamo , che sono realmente distinti ; ma che vi ha fra queste due realtà quella distinzione *modale* , che abbiamo spiegato di sopra , e che l' esperienza ci obbliga di riconoscere.

Bayle accorda poi ciò che noi pretendiamo : egli concede , che queste due cose, la sostanza , ed il modo *costituiscono lo stato accidentale della cosa* ; il modo è dunque una cosa positiva , giacchè si conviene , che esso concorre colla sostanza a costituire lo stato accidentale dell' essere ; ma ciò che dice *Bayle* non è affatto esatto. In un essere vi ha qualche cosa di essenziale , e che sussiste , e qualche cosa di

(a) *Bayle metaf. 2. par. cap. 20.*

accidentale, che può cessare: la prima entità è la sostanza, la seconda è l'accidente; è dunque falso, che la sostanza e l'accidente concorrono a costituire lo stato accidentale dell'essere.

» Si obietta, che se il modo non fosse un essere reale, sarebbe un puro niente, poichè non vi ha mezzo fra l'essere ed il niente. Ora il modo non è un puro niente, come si vede per l'esempio del pensiero. Esso è dunque un essere reale.

» Si risponde, che questo sillogismo è vero, perchè il modo è la cosa stessa modificata. Ma egli bisogna osservare quì, che il vocabolo *modo* si prende, o in un senso concreto, o in un senso astratto. Quando si prende in un senso astratto, non è mica un'entità distinta da qualunque altra. Ma allorchè esso è preso in un senso concreto, allora è un *essere reale identificato colla cosa modificata* »(a).

Qui continuano gli stessi errori. Non vi ha mezzo fra l'esistenza ed il nulla: ma l'esistenza è o *sussistente*, o *inerente*. La prima è l'essere, la seconda il modo. Si concluderebbe dunque male: il modo non

(a) *Ibid.*

è nulla, è dunque un essere; noi non ragioniamo così, e *Bayle* c' imputa un raziocinio, che noi non facciamo.

Ciò che questo filosofo risponde all'obiezione conferma la dottrina, che io difendo. Se il modo fosse *la cosa modificata*, esso sarebbe insieme la sostanza ed il modo, il che è assurdo: l'analisi stessa dell'espressione *cosa modificata* non dovrebbe forse bastare ad aprire gli occhi di *Bayle* *cosa modificata* significa, *una cosa*; *in cui vi è una modificazione*. La modificazione è dunque una realtà. Ciò che egli soggiunge riguardo al senso concreto, ed al senso astratto, è una frivola cavillazione. La modificazione essendo una realtà inerente non può esistere nel senso astratto; ma se ella è un'esistenza nel senso concreto, non bisogna più muovere lite su l'oggetto, che ci occupa.

» Giammai le sostanze create non avrebbero del cambiamento, se i loro modi fossero distinti da esse stesse. In effetto, se i modi son distinti dall'anima, allora che qualche modo è prodotto o distrutto nell'anima, essa non dee cambiare più di una pietra, a cui si avvicina, o si allontana un'altra pietra. » (a)

(a) *Ibid.*

Questo argomento prova tutto il contrario di ciò, che *Bayle* intende di provare. Questo filosofo conviene dell' esistenza de' cambiamenti. Ora se in una sostanza nulla vi ha di distinto da essa stessa, come si può ammettere il cambiamento? Quando si dice: *la sostanza A è cambiata*, che cosa s' intende con ciò? Che si è prodotta una sostanza diversa da A? in questo senso la sostanza A non è cambiata, ma un'altra sostanza è stata creata, laddove la prima è stata distrutta. Nell' ipotesi della continuata creazione delle sostanze, l' esistenza de' cambiamenti nella natura è illusoria.

Se alla sostanza A è inerente il modo B, allora che questo cessa, e vi succede il modo C, io vedo bene, che lo stato accidentale di A è cambiato, o sia che il suo modo di esistere è cambiato: questo cambiamento si riferisce esattamente alla sostanza, poichè i modi sono della sostanza, e le appartengono. L' esempio dell' avvicinamento o dell' allontanamento di una pietra ad un' altra, è interamente sofistico, poichè questo avvicinamento ed allontanamento sono una semplice relazione ideale estrinseca alla cosa.

§. 18. Il Sig. *Boursier* autore dell' opera: *l' azione di Dio su le creature*, nella veduta di rendere ragione dell' origine, e della generazione delle nostre cono-

Tom. VI.

scenze, e de' nostri amori stabilisce tre principj: col primo egli pretende, che tutte le nostre conoscenze, e tutti i nostri amori sono tanti esseri distinti: col secondo egli vuole che noi non acquistiamo nuove conoscenze, e che non formiamo nuovi amori, che intanto che Dio ne crea l'essere, per aggiungerlo a quello dell'anima nostra: col terzo egli si sforza, di salvare l'attività dell'anima, che il secondo principio sembra distruggere; egli cerca perciò, di far vedere, che Dio creandò de' nuovi esseri di conoscenza, o di amore, si serve del primo essere dell'anima nostra, per farlo concorrere a questa creazione. Un tal sistema chiamasi il *sistema della promozione fisica*. L'Autore dell'istoria ed analisi di questa opera, riassume questo sistema nel modo seguente: » La promozione fisica è » l'azione di Dio, che produce, e che de- » termina le azioni delle creature.

» Tutte le azioni corporali consistono » nel moto. Il moto è una modificazione del » corpo; esso non è mica un essere distinto dal corpo, ma il corpo stesso, che » Dio conserva successivamente in differenti luoghi. Dio è la causa, che produce il moto. Un corpo in riposo non si » potrà giammai da se solo in moto. L'anima eziandio non ne è, se non che la » causa occasionale. Dio solo ne è l'autore,

» perchè egli solo può conservarlo: Dio è
 » il Dio degli spiriti, come il Dio de' cor-
 » pi, e sebbene gli spiriti producono real-
 » mente le loro azioni, essi non opereran-
 » no giammai; se Dio non li fa operare.
 » Si prova ciò colla comparazione della ma-
 » teria collo spirito. Le modificazioni del
 » corpo consistono nel differente ordine del-
 » le sue parti, in modo che per dargli una
 » nuova modificazione, nulla bisogna ag-
 » giungerli di nuovo. Un pezzo di marmo
 » contiene in se la realtà di tutte le figure;
 » non si dee far altra cosa, se non che svi-
 » lupparle successivamente, perchè esso non
 » ne è suscettibile, se non che di una alla
 » volta. Esso non può insieme essere roton-
 » do e quadrato.

» Non è così dell' anima. Ella è sem-
 » plice, e non ha mica parti. Le sue mo-
 » dificazioni non consistono dunque nell' or-
 » dine delle sue parti. Diciamo dunque,
 » che queste modificazioni sono differenti
 » *gradi di essere*: perchè l' anima cam-
 » bia, e passa dal dispiacere alla gioja. El-
 » la acquista dunque ciò che non aveva;
 » ella perde ciò che aveva. Il dispiacere è
 » reale, la gioja è una realtà: queste co-
 » se son dunque un essere, un grado di
 » essere, poichè una modificazione dell' a-
 » nima non è mica un niente. La materia
 » contiene l' equivalente di tutte le figure,
 » che le si possono dare, combinando dif-

» ferentemente le parti di cui è compo-
» sta.

» L'anima al contrario *aumenta in*
» *gradi di essere*; e quando l'amore di
» Dio si aumenta nel cuore, il cuore non
» aveva mica quest'aumento nel suo fondo;
» esso gli viene da un'altra causa. Egli
» non aveva eziandio l'equivalente, perchè
» il suo amore, prima di questo aumento,
» avrebbe avuto lo stesso valore di quello,
» che ha dopo l'aumento, ciò che è inso-
» stenibile.

» Un'intelligenza creata non si darà
» giammai ella sola una modificazione. *Non*
» *si dà ciò che non si ha*. Un'anima a-
» veva la mattina la potenza di amare, el-
» la ama attualmente la sera; è questa u-
» na modificazione, che ella ha dippiù la
» sera, che non aveva la mattina. Ella non
» l'aveva la mattina; non ha potuto dunque
» darsela la sera. *Non si dà più di quello,*
» *che si ha*, se un essere creato aumen-
» tasse da se solo il suo essere, egli si da-
» rebbe più di quello che ha. *Col meno*
» *non si fa il più*. Or egli è meno di
» poter amare, che di poter amare e di
» amare attualmente: l'anima dunque col
» solo potere di amare non produrrà giam-
» mai un atto di amore, se Dio colla sua
» azione non mette in opera la potenza,
» che egli ha dato all'anima creandola; in

» maniera che l' azione dell' anima è sub-
 » ordinata a quella di Dio , perchè egli o-
 » pera per mezzo di essa ciò che opera in
 » essa.

» Egli segue , che l' anima neppure
 » produce le sue determinazioni ; perchè la
 » determinazione è una realtà ; una nuova
 » determinazione è un nuovo grado di es-
 » sere, che l' anima non aveva affatto , pri-
 » ma che Dio l' avesse posto in essa. Se
 » questa determinazione fosse un nulla , e-
 » gli sarebbe inutile di determinarsi ad a-
 » mare Dio, perchè ciò sarebbe far nulla, o
 » non fare nulla. È dunque necessario , di
 » ammettere *la premozione fisica* cioè un
 » azione di Dio la quale fa che l' anima si
 » determini ad operare.

» La conservazione è l' azione di Dio,
 » che mantiene la creatura nell' essere che
 » egli le ha donato nel momento , che l' ha
 » tirata dal nulla ; in modo che è così ve-
 » ro , che essa non ha potuto sussistere
 » senza di lui , come è vero , che essa non
 » ha potuto esistere senza di lui , e Dio
 » per quest' azione , che dura tanto quanto
 » dura la creatura , le mantiene, e le con-
 » serva a ciascun istante della durata di
 » essa l' essere , che egli l' aveva dato ; in
 » maniera che se questa azione cessasse , la
 » creatura cesserebbe ancora di essere , e
 » rientrerebbe nel nulla.

» Come Dio ha prodotto l'anima tutta
 » intiera, egli la conserva tutta intiera; e
 » come essa ha tutto ricevuto da lui nel
 » momento della sua creazione, ella riceve
 » tutto da lui a ciascun istante della sua
 » conservazione . . . Dio conservando così
 » l'anima nostra fa in lei tutto ciò che el-
 » la ha di reale; egli fa dunque in lei le
 » modificazioni, le determinazioni, i pen-
 » sieri, gli amori di lei, poichè queste co-
 » se son tante realtà nell'anima.

» Egli non è sufficiente d'immaginar-
 » si, che l'anima nostra è attiva, sola-
 » mente perchè riceve da Dio le sue mo-
 » dificazioni, senza che ella stessa contri-
 » buisca a produrle.

» Il Santo Concilio di Trento colpisce
 » di anatema chiunque parlerebbe di tal
 » maniera. L'anima, riguardo alle sue a-
 » zioni, è una causa, che produce il suo
 » effetto, è un essere pieno di vita, di
 » forza, e di moto. Non si può dubitare,
 » che ciò che già è nell'anima, non serva
 » a produrre le sue nuove operazioni, sie-
 » no operazioni dell'intendimento, sieno
 » operazioni della volontà.

» Nell'intendimento si trovano certe
 » conoscenze primitive e fondamentali, che
 » sono come i principj, e le sorgenti delle
 » altre conoscenze.

» Queste prime conoscenze sono come

» un germe, che ha la virtù di formare
 » tutto il tronco; ma come bisogna, che
 » il succo della terra venga ad incorporarsi
 » in questo germe, ad aumentarlo, svilup-
 » parlo, fargli produrre un bottone, de'
 » fiori, del frutto: similmente bisogna,
 » che Dio aggiunga nuovi gradi di cono-
 » scenze, che si uniscono alle antiche co-
 » noscenze, per farle crescere, ed avanzare
 » in gradi. Questo aumento non si fa pun-
 » to per l'addizione di un essere ad un
 » essere, di maniera che questi due esseri
 » sieno come distaccati, ed indipendenti
 » l'uno dall'altro; ma esso si fa per l'ac-
 » crescimento dello stesso essere, che si e-
 » stende, e che si sviluppa di più in più.
 » Donde segue, che l'una di queste co-
 » noscenze contribuisce a formar l'altra,
 » e che tutto questo tessuto di conoscenze
 » non è, se non che lo stesso essere in-
 » grandito ed aumentato; che ciò sono de'
 » membri, e de' rami, che non fanno se
 » non che una cosa col tronco. Lo stesso
 » bisogna dire dell'amore. » (a)

§. 19. I principj, su de' quali poggia

(a) *Analyse de la prèmotion phisique.*
Sez. 1. cap. 1 a 3, sez. 7., 1. par.
cap. xiv.

il sistema, che abbiain esposto sono i seguenti: *Non si dà ciò che non si ha. Non si dà più di quello che si ha. Col meno non si fa il più. La conservazione della creatura è una continua creazione.*

Le modificazioni non sono un nulla: esse sono realtà sono esistenze. Le modificazioni nondimeno non sono esseri, ma modi di essere. L'esperienza ci obbliga dunque ad ammettere due specie di esistenza, cioè l'esistenze sussistenti, e l'esistenze inerenti, in altri termini, le sostanze, ed i modi, gli esseri, ed i modi dell'essere.

I pretesi assiomi: *Non si dà ciò che non si ha. Non si dà più di quello che si ha. Col meno non si fa il più*; questi pretesi assiomi, io dico, che non sono se non che uno stesso principio sotto diverse espressioni, intesi degli esseri attivi, sono assolutamente falsi. L'essenza del potere attivo è di produrre, o di far esistere qualche cosa. Il principio, che può porsi per gli esseri attivi è: *non si dà ciò che non si può produrre.* L'esperienza interna, su cui dee poggiare l'intera filosofia, m'insegna, che lo spirito umano è un agente, un essere attivo; egli ha dunque il potere di modificarsi, e di produrre qualche cosa: le modificazioni sono ciò che egli produce; così ragionando si cammina rettamente ver-

so il vero , camminando sempre appoggiato sul bastone dell' esperienza ; laddove si cade in un abisso di errori , e di contraddizione , ragionando su le false massime , che il domimalismo de' metafisici razionalisti pone arbitrariamente.

Un corpo in quiete non può darsi il moto ; poichè riguardando noi il corpo come privo di qualunque attività , vediamo evidentemente , che in un corpo in quiete non si dà alcuna causa del moto. Allora che dunque il sig. *Boursier* applica allo spirito questa massima : Non si dà ciò che non si ha , e le altre a questa equivalenti , egli confonde lo spirito col corpo , l' essere attivo coll' essere meramente passivo , egli commette il sofisma di concludere da ciò che è vero *secundum quid* a ciò che è *simpliciter* , come parla la scuola.

Io ho dimostrato di sopra , che i metafisici non hanno addotto alcuna prova valevole per la pretesa continuata creazione delle creature. Il sistema della fisica premozione è dunque senza fondamento.

Bayle è partito dal principio : *la conservazione è una continuata creazione* : egli da ciò ha dedotto 1. che la creatura non può produrre le sue modificazioni : 2. che , in conseguenza , essa non è libera. *Leibnizio* ammise il principio ; e negò tanto la prima , che la seconda illazione.

Boursier ammette ugualmente il principio, e dippiù la prima illazione; e nega solamente la seconda. Egli cerca di provare, che Dio produce nell'anima tutte le modificazioni, e tutte le determinazioni di essa: non dimeno questo scrittore pretende, che l'anima è attiva, e libera.

Pretendere, che la creatura riceva interamente da Dio tutti i suoi pensieri, tutte le sue conoscenze, tutti i suoi voleri, cioè che Dio produca tutto ciò nella creatura; e che nondimeno la creatura operi e sia attiva, è un pretendere, che le passioni sieno azioni, che il paziente sia un agente. Si dice, che le determinazioni dell'anima sono interamente l'effetto di Dio, ed interamente ancora l'effetto dell'anima, che concorre con Dio; a produrle: si dice che queste due cause Dio e la creatura sono due cause complete, ma che la seconda è subordinata alla prima. Ma tutte queste risposte nulla dicono, e lasciano in tutto il suo valore l'argomento da me addotto. Se non si dà punto ciò che non si ha, come la creatura concorrerà con Dio a darsi interamente ciò che ella non ha? Se non si dona più di ciò che si ha, se col meno non si fa il più, come la creatura concorrerà con Dio a darsi interamente ciò che ella non ha che in parte? Il principio: *Non si dà ciò che non si ha*, e tutti gli

altri che gli sono equivalenti, son riguardati dal Sig. *Boursier*, come verità necessarie; e perciò può e dee dirsi. *É impossibile, che un essere si dia ciò che non ha* niun essere ha dunque il potere di darsi ciò che egli non ha; non solamente dunque l'anima attualmente non si dà ciò che ella non ha; ma ella non ha il potere di darselo; poichè non ha il potere di fare un contraddittorio. La libertà dell'anima è dunque radicalmente distrutta nel sistema del Sig. *Boursier*.

Ciò che si allega delle cause subordinate maggiormente tende a distruggere l'attività dell'anima.

» Vi sono (dicesi) due sorti di can-
 » se. Le une sono subordinate; e non o-
 » perano, se non perchè si fanno operare,
 » come il martello non opera se non che
 » per la mano che lo maneggia. Le altre
 » son parallele, ed operano senza impron-
 » tare la loro azione l'una dall'altra come
 » due cavalli che tirano » (a).

Appunto, dico, io, il martello non è mica un agente, esso riceve il moto dalla mano, e la mano dalla volontà, che è in tal caso, il vero agente. Se l'anima non

(a) *Op. cit.* 1. par. cap. vi.

agisce , che come si pretende che agisce il martello , l' anima non agisce affatto , essa è interamente passiva. Si soggiunge finalmente , per salvare l' attività dell' anima , che Dio pone in opera i primi gradi di essere che sono già nell' anima , e che per farli crescere , ed avanzare in gradi vi aggiunge i nuovi gradi di essere ; di modo che si forma un solo tronco. Ma i primi gradi di essere sono interamente prodotti da Dio ; i nuovi sono interamente prodotti da Dio ; e Dio è l' agente , che aggiungendo i nuovi gradi agli antichi , sviluppa e dilata gli antichi ; Dio è dunque il solo agente in tutta questa economia , e l' anima nulla fa.

Si potranno scrivere immensi volumi si potranno citare le autorità di quanti filosofi , e teologi si vorrà , un filosofo saggio non giugnerà giammai a dubitare , che vi sia una evidente contraddizione nel supporre , *che un essere , ricevendo da Dio tutto , la sostanza , e le modificazioni , ed essendo tale quale è , perchè Dio tale lo fa essere sia nondimeno attivo.* Io , per non dilungarmi in cose estranee all' oggetto di questo capitolo , non rilevo altri errori del Sig. *Boursier*.

§. 20. Per mezzo del senso intimo , noi conosciamo ciò che siamo ; e per mezzo di questo senso intimo aiutato dalla memoria , possiamo conoscere ciò che siamo

stati. Son questi due motivi immediati, che possono somministrarci le verità primitive del nostro essere. Abbiamo stabilito contro del razionalismo l' autorità non solo del senso intimo; ma eziandio quella del motivo della memoria, attaccate tutte e due dalla pretesa massima: *la conservazione è una continuata creazione.*

Non sono solamente i filosofi che seguono il metodo razionale, quelli che spargono de' dubbj su la nostra identità personale; *Locke* ancora fa causa comune con essi. La nostra identità personale, secondo questo filosofo, consiste nel sentimento che ha l' *io*, di essere stato egli stesso il soggetto, in cui hanno avuto esistenza alcune date modificazioni; egli pretende 1. che l' obblio del passato fa svanir questo per noi; e che, in conseguenza le modificazioni passate obliate non ci appartengono più: 2. che il sentimento dell' identità personale può esistere ancorchè la sostanza sia cambiata; e che in tal caso un tal sentimento è sufficiente, perchè il passato si attribuisca, e s' imputi al soggetto, che ne ha il sentimento; sebbene realmente un tal passato non ha avuto esistenza in questo soggetto. Tale è la dottrina di *Locke* su l' identità personale, ascoltiamolo: » Per trovare in » che cosa consiste l' *identità personale*, » bisogna vedere che cosa significa il vo-

» cabolo *persona*. La persona, io credo ,
 » è un essere pensante ed intelligente, ca-
 » pace di ragione e di riflessione, e che
 » può consultare, se stesso come lo *stesso*,
 » come una stessa cosa, che pensa in dif-
 » ferenti tempi ed in differenti luoghi :
 » ciò che egli fa unicamente pel sentimen-
 » to, che ha delle sue proprie azioni, il
 » quale è inseparabile dal pensiero, e gli
 » è a mio parere del tutto essenziale, es-
 » sendo impossibile ad alcun essere di per-
 » cepire, senza percepire che percepisce.
 » Questa cognizione accompagna sempre le
 » nostre sensazioni e le nostre percezioni
 » presenti; ed è per questo motivo, che
 » ciascuno è a se stesso ciò che chiama *se*
 » *stesso*. *Non si considera in questo caso*
 » *se lo stesso si è continuato nella so-*
 » *stanza stessa, o in diverse sostanze.*
 » Imperocchè siccome la coscienza accom-
 » pagna sempre il pensiero, ed è ciò che
 » fa essere ciascuno *se medesimo*, e per
 » cui si distingue da ogni altra cosa pen-
 » sante: è altresì in ciò solo che consiste
 » l'identità personale, o ciò che fa essere
 » un ente ragionevole sempre lo stesso. E
 » quanto lungi questa coscienza può esten-
 » dersi su le azioni, o su i pensieri già
 » passati, tanto si estende l'identità di que-
 » sta persona: il *se* è presentemente lo
 » stesso che era allora, e questa azione

» passata è stata fatta dallo stesso *se*, che
 » presentemente *se* la pone presente nello
 » spirito. (a)

La dottrina rapportata confonde due cose distinte, cioè l'identità personale come oggetto del sentimento interiore, e questo sentimento come mezzo di percepire questa identità personale. Ho mostrato, che le due relazioni della modificazione al soggetto, e dell'effetto alla causa non sono mica soggettive, ma oggettive. Ciò supposto, l'identità personale consiste appunto nella prima relazione, cioè nell'essere le differenti modificazioni, che sono state, che sono, e che saranno nel *me*, modificazioni di un soggetto unico. I mezzi poi di percepire questa identità personale non si debbono confondere con essa: questi mezzi son due: il primo consiste nel sentimento, il secondo nel giudizio, che decompone e ricompone questo sentimento. Il sentimento attuale del *me* è complesso: esso abbraccia quello del soggetto, e delle modificazioni, da cui il soggetto è affetto: con questo sentimento attuale si produce il sentimento del *me* con alcune modificazioni passate, il sentimento del *me* si raddoppia, e nasce la reminiscen-

(a) *Locke, essai ec. lib. II. c. XXVII.*

za delle modificazioni passate, o il riconoscimento del proprio essere, del *me*, affetto dalle passate modificazioni. Facendo l'analisi, ed indi la sintesi di questo sentimento, o di questo riconoscimento nasce il giudizio: per cagion di esempio: *Io jeri ho veduto la tal cosa: ho voluto la tal altra ec.* La dottrina lockiana su l'identità personale confonde dunque la percezione coll'oggetto percepito; e su di questo equivoco palpabile il filosofo inglese appoggia non pochi sofismi, e somministra le armi al pirronismo.

*Locke segue: » Ma la questione è: se
 » la stessa sostanza che pensa, essendo
 » cambiata, la persona può esser la stessa,
 » o se questa sostanza rimanendo la
 » stessa possono esservi differenti persone* Non essendo ciò che noi chiamiamo la stessa coscienza un atto individuale, non è facile l'accertarsi dalla natura delle cose, come una sostanza intellettuale non potrebbe ricevere la rappresentazione di una cosa come fatta da essa stessa, che essa non avrebbe fatta, ma che forse sarebbe stata fatta da qualche altro agente, come molte rappresentazioni in sogno, che riguardiamo come vere quando sogniamo. E fino a che non conosciamo meglio la natura delle sostanze pensanti, non avremo miglior mezzo

» d' accertarci , che la cosa sia diversamen-
 » te , se non che quello di rimetterci alla
 » bontà di Dio ; poichè per quanto la feli-
 » cità o la miseria di qualcuna delle sue
 » creature si trova in ciò interessata , è di
 » uopo credere , che quest' essere supremo,
 » la cui bontà è infinita , non trasporterà
 » dall' una all' altra ; in conseguenza del-
 » l' errore in cui potrebbero essere , il sen-
 » timento , che hanno delle loro buone o
 » cattive azioni , donde ne consegue la pe-
 » na o la ricompensa. Lascio ad altri giu-
 » dicare sino a qual punto questo raziocinio
 » può spingersi contro coloro , i quali fan-
 » no consistere il pensiero in una unione
 » degli spiriti animali, che sono in un con-
 » tinuo flusso. Ma ritornando alla questio-
 » ne , che agitavamo , si dee riconoscere ,
 » che se la stessa coscienza , che è una cosa
 » interamente diversa dalla stessa forma , o
 » dallo stesso moto numerico nel corpo , può
 » essere trasferita da una stessa sostanza ad
 » un' altra , si potrà fare , che due sostanze
 » pensanti non costituiscano che una sola
 » persona. Poichè l' identità personale è con-
 » servata, stante che la stessa coscienza è pre-
 » servata nella sostanza stessa , o in diffe-
 » renti sostanze (a).

(a) *Locke* , cap. cit. § 12 e 13.

I nostri errori non possono cambiar la natura delle cose. L'identità personale essendo, come abbiamo osservato, qualche cosa di oggettivo, cioè consistendo nella relazione reale delle modificazioni al soggetto, relazione distinta ed indipendente dalle nostre percezioni; è assurdo, che due sostanze pensanti costituissero l'identità personale, poichè le diverse modificazioni appartenendo a due soggetti distinti, e non già ad un soggetto unico, costituirebbero, per la natura, due persone, e non una.

Ma si dice: non è egli forse possibile, che io abbia il sentimento di aver fatto alcune azioni, senza averle fatte? Ciò è possibile, in quanto all'associazione degli elementi dell'azione, ma non già in quanto agli elementi stessi, come spiegherò fra poco. Questi errori di memoria non possono nulladimeno far sì, che queste azioni non fatte, mi appartengano, nè che sia giusto di essere io punito, o ricompensato per azioni, che non ho fatte, sebbene io creda di averle fatte.

Locke segue: » Quanto alla seconda » parte della questione che è, *se la stessa* » *sostanza immateriale rimanendo*, possano » esservi due persone distinte, mi sembra » appoggiata a questa, cioè se lo stesso essere immateriale, convinto in se stesso » delle sue passate azioni, può essere inte-

» ramente spogliato di ogni sentimento di
 » sua passata esistenza, e perderlo totalmen-
 » te, senza poterlo giammai riavere; in
 » modochè incominciando, per così dire,
 » un nuovo conto dopo un nuovo periodo,
 » abbia una coscienza, che non possa esten-
 » dersi più oltre di questo nuovo stato.
 » Tutti coloro i quali credono la preesisten-
 » za delle anime, pensano manifestamente
 » così, perchè riconoscono, non rimanere
 » all' anima alcuna cognizione di quanto
 » ha fatto nello stato in cui ha avuto que-
 » sta preesistenza, o separata interamente
 » dal corpo, o ad esso unita. L' esperien-
 » za li condannerebbe, se non ne volesse-
 » ro convenire. L' identità personale per tal
 » modo non estendendosi più lungi del sen-
 » timento interno, che si ha della sua pro-
 » pria esistenza, uno spirito preesistente,
 » che non ha trascorsi tanti secoli in una
 » perfetta insensibilità, dee necessariamen-
 » te costituire diverse persone.

» Dal che si può scorgere in che cosa
 » consista l' identità personale, cioè che es-
 » sa consiste *nell' identità di coscienza*,
 » e non in *quella di sostanza*; in guisa
 » che se Socrate, e l' attuale Re del Mogol
 » partecipano della prima identità, Socrate,
 » ed il Re del Mogol sono una stessa per-
 » sona. Che se lo stesso Socrate vegliando,
 » e dormendo non partecipa di una sola e

» medesima coscienza , Socrate vegliando ,
 » e dormendo non è la stessa persona. Così
 » che non vi sarebbe maggior giustizia il
 » punire Socrate vegliante , perciò che a-
 » vesse pensato Socrate dormiente, e di cui
 » Socrate vegliante non avrebbe mai avuto
 » sentimento alcuno, di quella che vi sareb-
 » be nel punire un gemello , per un delitto
 » commesso dal fratello di lui , e di cui
 » non avrebbe alcun sentimento , solo per-
 » chè la loro esteriore somiglianza non la-
 » scerebbe luogo a distinguerli, poichè di
 » tali gemelli se ne sono veduti.

» Ma forse a questo articolo si farà
 » un' altra obbiezione : suppongasì , che io
 » perda interamente la rimembranza di al-
 » cune azioni della mia vita , senza che sia
 » possibile il risovvenirmele , in modo che
 » io non ne avrò forse giammai alcuna co-
 » noscenza , non son io forse tuttavia la per-
 » sona stessa , che ha fatto tutte queste a-
 » zioni , che ha avuto questi pensieri , dei
 » quali ebbi un sentimento positivo , seb-
 » bene presentemente io gli abbia dimen-
 » ticati ?

» Rispondo , che dobbiamo badar be-
 » ne a che cosa sia applicato in questa oc-
 » casione il vocabolo *Io*. Esso in questo
 » caso indica l' uomo. E siccome si presu-
 » me , che l' uomo stesso è la stessa perso-
 » na , si suppone facilmente , che qui il

» vocabolo *Io* significhi altresì la persona
 » stessa. Ma se è possibile ad uno stesso
 » nomo l' avere , in tempi differenti , una
 » coscienza distinta ed incomunicabile , è
 » fuor d' ogni dubbio , che l' uomo stesso
 » dee costituire differenti persone in tempi
 » diversi (a).

Qui continuano gli equivoci. Che noi possiamo perdere la rimembranza delle azioni passate in un periodo della nostra vita , è incontrastabile. Noi di fatto non ci ricordiamo di quell' epoca della nostra vita , in cui ignoravamo il linguaggio patrio. Una malattia nel cervello può giugnere ancora a farci obbliare un tal linguaggio. Ma non dimeno niuno dirà , che egli non ha giammai imparato la lingua propria , come niuno negherà , di essere stato fanciullo , di esser venuto alla luce dalla propria madre: tutte queste vicissitudini si attribuiscono dal comun linguaggio degli uomini alla stessa persona , cioè all' anima stessa unita ad un corpo umano. Noi diciamo giornalmente : *io questa notte ho dormito profondamente*; non crediamo dunque , di essere stati due persone , una dormiente , e l' altra vegliante : queste immaginazioni sono pur troppo

(a) *Locke ibid.* §. 14, 19 e 20.

stravaganti, e fa pena il vedere un filosofo saggio come *Locke* impiegarvi molte pagine, e credere di poggiare su questa sua bizzarra idea un valevole argomento contro il perenne pensiero dell' anima umana. Si presume, egli dice, che l' uomo stesso è la stessa persona. Ma domando, perchè ciò si presume? perchè si fa consistere tacitamente l' identità di persona nell' identità dell' individuo ragionevole. È questo il comun pensare degli uomini.

L' anima dice altrove *Locke*, non pensa nel sonno, poichè se avesse de' pensieri di cui vegliando non ne avrebbe la reminiscenza, allora l' uomo sarebbe diviso in due persone, una dormiente, e l' altra vegliante.

Ma risponde saviamente il nostro *Genovesi*: se niente altro è la persona, che l' identità di coscienza, rettamente da ciò concludesi, che l' anima rappresenta due persone, l' una quando dormiamo, l' altra quando vegliamo. Ma questa cosa non è più assurda di quello che lo sia, che un uomo medesimo rappresenti su di un teatro *Mercurio* e *Sofia*. Se poi la persona è un individuo ragionevole, come i filosofi comunemente insegnano, l' anima e quando vegliamo, e quando dormiamo, sarà sempre una medesima persona, perchè sarà sempre uno stesso individuo ragionevole. Ho recato di passaggio qui questa osservazione su di

un argomento di *Locke* contro il perenne pensiero dell'anima, per far conoscere più l'illusione di questo filosofo su l'identità personale.

La dottrina lockiana su l'identità personale mena, ugualmente che i raziocinj da me rapportati di *Bayle*, al pirronismo; intanto *Locke* non destò molto l'attenzione de' dommatici; laddove *Bayle* fece orrore, e molti si avventarono contro di lui.

§. 21. Ma esaminiamo particolarmente, ed in tutte le circostanze, l'autorità della memoria.

La prima questione, che io pongo è la seguente: *Lo spirito umano può egli avere il sentimento, di aver avuto un' esistenza precedente al momento attuale, senz' avere avuto siffatta esistenza precedente alla presente?*

Io rispondo negativamente alla questione proposta. Allora che io sento me stesso, mi sento come un essere, che sono di un modo, dopo di essere stato di un altro. Un tal sentimento debbe esser verace; poichè tutto ciò che l'attenzione su di me stesso percepisce in me, vi è realmente; io sono dunque un essere, che dopo di essere stato in un modo, ora sono in un altro. Io non potrei avere il sentimento del *cambiamento*, se non avessi il sentimento di cui ho parlato; e se il sentimento della mia identità personale potesse essere illusorio, il

sentimento del cambiamento sarebbe ancora illusorio, il che distruggerebbe interamente la realtà della conoscenza, poggiata su la base primitiva, ed indimostrabile della coscienza. *Senofane* stesso, come ho osservato nel volume quarto, non potè negare l'esistenza de' cambiamenti interni.

Ognuno di noi sperimenta incessantemente, di non essere giammai stato ingannato da questo sentimento. Chi mai ricordandosi del luogo della propria casa, del proprio letto, non ha sperimentato in seguito, di non essere stato ingannato da questa reminiscenza? Io non adduco ciò come una prova dell' autorità della memoria: ciò sarebbe una petizione di principio; poichè sarebbe provare l' autorità della memoria, per mezzo di questa stessa autorità. Nell' atto che ritrovo la mia casa, io mi ricordo, che la memoria me l' aveva precedentemente rappresentata in quello stesso luogo, in cui io la vedo, e tale quale io la vedo. È questo un fatto; e perciò l' autorità della memoria, nel caso enunciato, è un fatto, che io debbo limitarmi a riconoscere. L' aritmetico non giustifica forse l' esattezza de' suoi calcoli, per mezzo di altri calcoli? Egli non prova con ciò *a priori* le regole del calcolo; ma si assicura solamente, di aver praticato tali regole nel caso particolare.

Il pirronismo è impotente a ritrovare un caso, in cui il sentimento della nostra esistenza passata sia stato illusorio. Il fatto, che io ho allegato può ravvisarsi incessantemente in tutti gli oggetti della nostra memoria. Io mi ricordo chiaramente della casa di un mio amico, di lui, della moglie di lui: io vado a rivederlo nella casa: riconosco questa casa, la persona, la voce del mio amico, la moglie di lui; ed io mi posso ricordare, che queste cose erano state precedentemente nella mia memoria. Gli uomini non s'intendono scambievolmente, in tutti i giorni della loro vita, parlando il patrio linguaggio? Ciò vuol dire, che la memoria all'occasione degli oggetti somministra fedelmente le idee de' segni, ed all'occasione de' segni somministra fedelmente le idee degli oggetti. Ora ciascuno de' fatti riferiti suppone l'identità personale: *Il sentimento della nostra esistenza passata non è dunque giammai illusorio.* Non accade, in conseguenza, giammai, che una sostanza pensante abbia il sentimento di aver avuto un' esistenza precedente, senza averla avuta.

La seconda questione, che io pongo, è la seguente: *Il termine della nostra esistenza passata a cui risale la memoria, può esso legittimamente stabilirsi pel principio della nostra esistenza?*

Io rispondo negativamente alla questio-

ne proposta. Niuno di noi si ricorda del tempo, in cui succiavamo il latte delle mammelle della nostra madre, di quello in cui apriamo gli occhi alla luce, del tempo in cui ignoravamo perfettamente il patrio linguaggio; sarebbe, in conseguenza, un errore il credere, che non siamo giammai stati bambini.

Da ciò segue, che la dottrina della trasmigrazione delle anime, e quella della preesistenza delle anime a' corpi, non può combattersi coll' esperienza, e che generalmente la questione sul principio dell' esistenza del *me*, non è una questione da risolversi coll' ajuto dell' esperienza.

§. 22. L'immaginazione può riprodurre alcune idee senza il sentimento di averle avute. Può riprodursi nel mio spirito un pensiero, che io aveva letto in un libro, senza avere il sentimento di averlo letto. Similmente può presentarsi a' miei sensi un oggetto, che io aveva precedentemente percepito co' sensi, senza che io abbia il sentimento di averlo percepito.

Da ciò può avvenire, che io giudichi nuova una percezione riprodotta, e così formi un giudizio falso. Perciò: *la prima specie degli errori della memoria consiste nel giudicare come nuovi alcuni pensieri, che non sono nuovi; ma riprodotti.*

Da ciò avviene, che alcuni scrittori

credono falsamente , di essere inventori di alcune verità , o di alcuni metodi , non ostante che l'abbiano appreso ne' libri da loro letti. Eglino , per un abbaglio di memoria , hanno di buona fede , questa falsa credenza.

Per evitar questa specie di errori , vi sono de' mezzi indiretti. Mi ricordo , per cagion di esempio , di aver fatto jeri l'altro una passeggiata per una strada diritta , e di esser giunto per la stessa ad un convento , che si trova sul termine della strada medesima : mi ricordo pure , che jeri dimorai in casa : andando oggi a passeggiare per la stessa strada di jeri l'altro , m' incontro in un fosso pieno di acqua di tal grandezza , che arrestando il mio cammino , m' impedisce di giugnere al convento ove jeri l'altro giunsi : la percezione sensibile di questo fosso mi sembra nuova , ed io son sicuro in effetto senza timore di errare , che tal percezione è realmente nuova , e non mica riprodotta. La ragione si è , che i due fatti , cioè l' avere attraversato jeri l'altro la strada , che oggi il fosso m' impedisce di attraversare , e l' aver dimorato jeri in casa , sono ripugnanti al fatto di supporre l' esistenza del fosso ; e perciò la percezione di esso jeri l'altro , e di supporre pure questa percezione jeri , in cui son dimorato in casa. Il lettore , che medita su di se

stesso, può moltiplicar gli esempj, che gli somministreranno i mezzi indiretti per evitar questa specie di errori di memoria.

Quando colla riproduzione di un' idea, ha luogo ancora il riconoscimento, in tal caso la memoria può indurci in errore, producendo i fantasmi alquanto diversi dalle idee sensibili, da cui in origine derivano.

È questa la seconda specie degli errori della memoria.

Nel caso indicato giudicando noi, che i fantasmi sieno identici colle idee sensibili, facciamo un giudizio falso. Questo errore nasce dall' obbligo delle idee socie. Se facendo una lunga addizione, avendo sotto gli occhi queste tre cifre 3, 5, 7, dirò: 5 più 3 è 7, è evidente, che commetterò un errore di calcolo, perchè associerò l' idea di uguaglianza di 5 più 3 a 7, invece di associarla ad 8: l' idea del qual numero nel momento o non si riproduce, o pure per mancanza di attenzione è tosto obblata.

Wolfio, nel §. 210. della psicologia empirica, riferisce, che una persona la quale nella sua gioventù aveva letto Omero, Esiodo, Pindaro, avendosi resi familiari alcuni cantici ecclesiastici, tradotti dall' alemanno in versi greci rimati, era ostinato a credere, che la poesia greca aveva la rima, e che i versi de' tre poeti no-

minati eran de' versi colla rima. È stato necessario, per disingannarlo, esporre alla sua lettura Omero, ed egli è rimasto sorpreso nel trovare il contrario di ciò che credeva. L' uomo, di cui parliamo, aveva obbiato la circostanza della diversa desinenza dei versi di Omero, di Esiodo, e di Pindaro, ed all' idea della poesia di questi scrittori aveva associato la circostanza della rima, la qual circostanza gli si era resa abituale nei cantici ecclesiastici.

Se vedete un oggetto in un luogo, può avvenire, che si riproduca il fantasma dell' oggetto senza quello del luogo, e che insieme con quello dell' oggetto si riproduca il fantasma di un altro luogo più familiare; in tal caso l' intero fantasma vi presenterà l' oggetto in un luogo diverso di quello in cui l' avete veduto; il fantasma intero sarà perciò diverso dall' intera idea sensibile, e voi giudicandolo lo stesso, cadete in errore.

Spesso rimanghiamo sorpresi, che alcuni scrittori, riferendo i pensamenti degli altri, citano alcuni luoghi, ove gli autori citati dicono il contrario di ciò, che loro si attribuisce. Un tal fatto nasce dalla cagione di cui parliamo. Gli autori, che citano, avendo letto il pensiero degli autori citati, lo hanno giudicato falso: il fantasma intero si riproduce cambiato, perchè l' obblio

del pensiero degli autori citati fa sì, che il fantasma della lettura si associi a quello del giudizio formato dal lettore.

L'immaginazione può riprodurre una proposizione affermativa come negativa, e viceversa una negativa come affermativa.

Gli scrittori i più profondi cadono, non poche volte, in contradizione con se medesimi. Ciò può avvenire per abbaglio di memoria. Uno scrittore ha pronunciato una proposizione falsa: dopo, per un esame più diligente, conosce il vero; se egli obblia la prima proposizione, o pure se questa si riproduce cambiata, egli cade, senza saperlo, in una evidente contradizione.

Inoltre se l'illazione di un raziocinio antecedente si riprodurrà cambiata, cioè se si riprodurrà come affermativa essendo negativa, o come negativa essendo affermativa; servendosi lo spirito di questa illazione, come di una premessa di un altro raziocinio, egli ragionando giustamente, dedurrà un' illazione falsa, e cadrà in contradizione con se stesso. Siffatte contradizioni accadono per solo abbaglio di memoria, anche ragionando con esattezza. Gli errori di calcolo ne sono un esempio luminoso: un primo errore ne trascina un altro nel risultamento, e questo risultamento erroneo ne produrrà un altro erroneo ancora.

È da notarsi, che tutte e due queste

specie di errori possono spiegarsi con un solo principio: questo è l'*oblio di alcune determinazioni dell'oggetto percepito*.

Gli oggetti de' fantasmi son cose singolari, e perciò perfettamente determinate: allora che lo spirito obblia alcune determinazioni, può avvenire, che egli attribuisca alle cose delle determinazioni diverse. Se la memoria avesse riprodotto molti determinati versi di Omero, di Esiodo, di Pindaro, non poteva certamente aver luogo il giudizio falso, di riguardare questi versi come rimati. Se la memoria riproduce il fantasma di un oggetto insieme con quello del luogo determinato, ove l'oggetto trovavasi, non è possibile l'errore di credere, che l'oggetto siasi percepito in un altro luogo. Similmente, se riproducendosi un pensiero, altre volte letto, si riprodurrà il fantasma della lettura del tal libro determinato; non accadrà certamente l'errore di riguardar come nuovi i pensieri riprodotti. Siccome quando la distanza di due corpi si rende insensibile all'occhio, i corpi appariscono contigui; così avviene, che l'oblio di alcune date determinazioni, o circostanze produca l'apparenza di una associazione fra i fantasmi, che rende il fantasma intero non corrispondente alla percezione sensibile. Ma in queste false associazioni lo spirito non s'inganna, riguardan-

do come percezioni riprodotte gli elementi del fantasma intero : l'errore consiste nel giudicare il fantasma intero simile alla percezione sensibile, e che non vi sia stato in questa nulla dippiù, di ciò che vi sia in quello.

CAP. III.

DELLE SENSAZIONI ESTERNE.

§. 23. **T**utti gli oggetti delle nostre conoscenze filosofiche si possono ridurre a tre, lo spirito umano, l'universo sensibile, Dio.

La prima condizione dunque per la realtà delle nostre conoscenze è la realtà di questi tre oggetti. La realtà del proprio spirito è, come abbiám veduto, data a ciascun di noi dal senso intimo. Ora si presenta qui un' importante questione: *su di qual motivo legittimo è appoggiata l'esistenza de' corpi; ed in conseguenza del mondo sensibile?*

Tutti gli uomini credono alla testimonianza de' loro sensi; e per questa testimonianza son persuasi dell'esistenza de' corpi, e del mondo sensibile. Ma i filosofi hanno messo in dubbio questa testimonianza. A me sembra, che la questione possa enunciarsi così: *la veracità del senso intimo è*

Tom. VI.

essa in connessione colla veracità delle nostre percezioni sensibili ? in modo che supposta la prima debba supporli la seconda ? Abbiain veduto nel capitolo antecedente, che tutti i nostri giudizj hanno per motivo mediato il senso intimo : questo risultamento dell' analisi de' motivi de' nostri giudizj, mi obbliga a porre la questione nel modo enunciato.

Cartesio, che ha posto la prima base della filosofia nel senso intimo di noi stessi, si arrestò qui: egli ha creduto, che la veracità del senso intimo pone necessariamente l' esistenza reale nello spirito delle percezioni sensibili ; ma non pone mica quella della realtà dell' oggetto di queste percezioni : egli ha creduto di esser necessaria la persuasione della veracità di Dio, affinchè il filosofo potesse legittimamente esser persuaso dell' esistenza dei corpi. Lungi di derivare la realtà di Dio da quella delle cose materiali, fa d' uopo, secondo *Cartesio*, dalla prima derivar la seconda. Nell' idea di Dio si contiene la *veracità*, cioè che Dio non può essere ingannatore. Se Dio non può ingannarmi, disse *Cartesio*, segue, che i corpi sono esistenti.

In primo luogo noi sperimentiamo in noi stessi, che tutto quello che sentiamo viene da una cosa diversa del nostro pensare, perchè non è in nostro potere di fa-

re, che avessimo un sentimento piuttosto che un altro, e che ciò dipende da questa cosa, secondo che essa tocca i nostri sensi. Ma questa cosa non potrebbe forse essere Dio, o una cosa quale che siasi, e non già la materia, che sembra circondarci? I nostri sensi ci fanno chiaramente percepire una materia estesa in lunghezza, in larghezza, ed in profondità. Or se Dio, dice *Cartesio*, presentasse immediatamente al nostro spirito l'idea di questa materia estesa, o se egli permettesse, che tale idea fosse prodotta in noi da qualche cosa, che non avesse nè estensione, nè figura, nè moto, egli certamente c'ingannerebbe. Vi sono dunque de' corpi, perchè Dio è verace. Così ragionò *Cartesio*.

Questo filosofo non solamente poggiò su la veracità divina l'esistenza de' corpi; ma vi poggiò eziandio la certezza di qualunque scienza. Non vi è alcuna scienza, che non abbia bisogno dell'uso della memoria; or come possiamo assicurare, che la memoria sia una guida fedele, se non confidiamo su la veracità divina? Quando lo spirito in un raziocinio ha presenti le premesse, e l'ordine con cui deduce le conclusioni, è molto sicuro della verità di queste. Ma allora che si ricorda di qualche conclusione, senza pensare al modo, con cui è stata dedotta, pensando insieme, che

l' autore del suo essere avrebbe potuto crearlo di tal natura , che s' ingannasse in tutto ciò di cui si ricorda , egli vede bene , che non potrebbe esservi alcuna scienza certa per lui ; fintantochè non abbia conosciuto il suo creatore.

La certezza di qualunque scienza , concluse *Cartesio* , è dunque poggiata su la veracità di Dio.

Io , nel capitolo antecedente , ho parlato a lungo del motivo della memoria : esaminerò appresso la possibilità di una natura intelligente , la quale sia costantemente nell' inganno.

§. 24. L' *idealismo* consiste nell' ammettere solamente l' esistenza degli spiriti e de' pensieri , e nel negare l' esistenza de' corpi. L' ultimo grado dell' *idealismo* è l' *egoismo* , cioè l' opinione , la quale nega l' esistenza non solamente de' corpi , ma eziandio quella di tutti gli altri spiriti fuori del proprio.

Le nostre percezioni sensibili è necessario , che nascano o dal fondo interno del nostro spirito , o da *un di fuori* quale che siasi. Fa d' uopo ; in conseguenza , distinguere due specie d' *idealismo* , *idealismo soggettivo* ; e l' *idealismo oggettivo*. Il primo , riguardando le nostre sensazioni come derivanti necessariamente dallo spirito stesso , consiste nel non ammettere alcun og-

getto esterno; o di limitarsi ad ammettere gratuitamente l'esistenza solamente degli altri spiriti, e negare quella de' corpi. Il secondo, riguardando le sensazioni come prodotte in noi da una causa esterna, pone, che questa causa non sono mica i corpi; ma uno spirito infinito; cioè Dio.

L'idealismo soggettivo, che oggi non lascia di contaminare la filosofia alemanna, è derivato dalle dottrine leibniziane su l'anima. L'idealismo oggettivo è derivato dalle opinioni di *Malebranche*, ed è stato insegnato affermativamente da *Berkley*.

Per esaminare dunque, l'una e l'altra specie d'idealismo, e per risolvere il problema di sopra proposto, se la veracità della testimonianza della coscienza sia in connessione colla veracità de' nostri sensi esterni, io dividerò la questione stessa in due altre: *la testimonianza della coscienza ci rivela ella necessariamente l'esistenza di una causa esterna delle nostre percezioni sensibili; o sia delle nostre sensazioni?* È questa la prima ricerca, di cui mi occuperò.

La seconda sarà: *la causa esterna delle nostre sensazioni può ella essere uno spirito?*

In breve, io esaminerò prima l'idealismo soggettivo, indi l'idealismo oggettivo.

§. 25. La coscienza percepisce il me

come limitato da *un fuor di me*. Ora se non vi fosse un fuor di me, questa testimonianza della coscienza sul proprio essere sarebbe illusoria; e la coscienza non sarebbe un motivo legittimo per gli oggetti immediati di essa.

La coscienza percepisce il *me* come paziente; ora se l' *io* non fosse affetto da oggetti esterni, egli non sarebbe paziente, e la testimonianza della coscienza circa il proprio essere sarebbe fallace.

Se l' esistenza degli oggetti immediati della coscienza è incontrastabile; bisogna ammettere le sensazioni tali quali alla coscienza si offrono. Ora le sensazioni si offrono alla coscienza, come distinte dal soggetto che sente, e dall' oggetto sentito, e come legate tanto al soggetto, che all' oggetto; fa d' uopo dunque o riconoscere questo doppio legame delle sensazioni, o rigettare la testimonianza della coscienza; ed in questo ultimo caso qual base ci rimane per la filosofia?

La scuola di *Leibnizio* toglie la differenza fra lo stato passivo ed attivo dell' essere pensante: ella insegna, che tutte le modificazioni dello spirito nascono dal suo interiore, senza alcuna influenza esterna. Lo spirito, secondo questo filosofo, è creato coll' idea dell' universo, e con una forza la quale tende incessantemente a render più

chiara e più distinta questa idea, ma il negare l'esistenza delle modificazioni passive nello spirito è un negare le verità immediate della coscienza. La dottrina leibniziana è dunque falsa: essa è un'immaginazione vòta, che la testimonianza infallibile della coscienza dissipa senza replica.

Ma non potrebbero forse le nostre sensazioni derivare dall'interno della nostra natura, e perchè nascono indipendentemente dalla nostra volontà, darci il sentimento della passione?

Rispondo in primo luogo, che la scuola di *Leibnizio* non può farci questa obbiezione, poichè essa insegna, che tutte le modificazioni dell'anima nascono dalla forza unica di rappresentar l'universo; gli atti perciò della volontà e le sensazioni nascono, secondo questa scuola, dallo stesso principio. Dico, in secondo luogo, che le sensazioni non solamente si presentano alla coscienza come indipendenti dalla volontà; ma eziandio come effetti di un agente esterno, e che la coscienza percepisce il *me* come limitato da *un di fuori*.

La percezione di *un fuor di me* è un fatto incontrastabile: nell'ipotesi dell'idealismo soggettivo, questa percezione non può aver luogo in noi. Le idee in questa ipotesi, sono solamente modificazioni interne dell'anima, e niente altro; la percezione

interiore di queste idee non è dunque, se non che la percezione dell'anima stessa, e non mica di *un di fuori*. L'anima, in conseguenza, non può vedere altra cosa fuori di se stessa, e la percezione di *un di fuori* risulta impossibile. Nè si dica, che le idee sono le immagini, o le rappresentazioni degli oggetti esterni; poichè una cosa non può rappresentarne allo spirito un'altra, se lo spirito non conosce la cosa rappresentata e la rappresentante; le idee non possono dunque avere il carattere rappresentativo de' corpi; e perciò la percezione di *un di fuori*, nell'idealismo soggettivo, è impossibile.

§. 26. Un altro argomento è stato addotto contro la dottrina idealistica di *Leibnizio*. Noi sperimentiamo in noi una costante vicissitudine di stati: nell'ipotesi che toglie qualunque azione esterna sul *me*, ciascuno stato dell'anima dee nascere dallo stato antecedente. Ora non essendovi spesso alcuna connessione fra questi stati dell'anima, essi sarebbero degli effetti senza causa.

Nel §. 66. del terzo volume di questo saggio ho recato, per altro oggetto, questo argomento colle parole di *Bayle*: altri metafisici hanno eziandio opposto lo stesso argomento all'ipotesi leibniziana: » Io sto » meditando sopra un problema geometri- » co: entra il mio domestico e grida, *i*

» *Turchi alla marina*, e mi scappano tut-
 » te le idee geometriche. Leibnizio, dice,
 » che quellé idee di Turchi sbocciano da
 » quelle idee di grandezze astratte. Mera-
 » viglia! $a + 6 =$ ad un turbante. Leibnizio
 » non potea credere l' armonia prestabilita,
 » e se la credea, non la credea certo come
 » l' ha esposta » (a).

Questo argomento mi sembra valevole.
 Il ricorrere alle percezioni oscure, di cui
 non si ha coscienza dello stato anteceden-
 te dell' anima, per rendere ragione dello
 stato posteriore, è un ostinarsi a chiudere
 gli occhi alla luce. Se non avete coscienza,
 io dico ai leibniziani, di queste percezioni
 oscure, su di qual motivo ne ammettete
 l' esistenza? basta egli che voi immaginate
 una cosa, acciò questa sia come voi l' im-
 maginate?

Il Sig. *Maupertuis* propone de' dubbj
 contro di questo argomento: egli scri-
 ve: » Ridurre tutto alle semplici percezio-
 » ni dell' anima mia; dire, che la sua esi-
 » stenza è tale, che ella ha per se stessa
 » una serie di modificazioni, per le quali
 » attribuisce l' esistenza ad esseri, che non

(a) *Genovesi, scienze metafisiche an-
 tropologia §. ix.*

» l'hanno; restar solo nell' universo, è
 » questa un' idea molto malinconica. Se si
 » riguarda come un' obbiezione contro di
 » questo ultimo sistema la difficoltà di as-
 » segnar la causa della successione e del-
 » l' ordine delle percezioni, si può rispon-
 » dere, che questa causa è nella natura
 » stessa dell' anima. Ma quando si direbbe,
 » che nulla se ne sa, voi osservereste, che
 » supponendo degli esseri materiali, o de-
 » gli esseri invisibili, per eccitare le per-
 » cezioni, che noi sperimentiamo, o l' in-
 » tuizione della sostanza divina, la causa
 » della successione e dell' ordine delle no-
 » stre percezioni non ne sarebbe mica me-
 » glio conosciuta. Perchè per qual ragione
 » gli oggetti, che l' eccitano si troverebbe-
 » ro circoscritti in questa serie ed in que-
 » st' ordine? O perchè l' anima nostra, ap-
 » plicandosi alla sostanza divina, ricevereb-
 » be ella tale o tal percezione piuttosto che
 » la tale o tal altra? » (a)

L' argomento del Sig. *Maupertuis* con-
 tiene due equivoci. In primo luogo si dice,
 che nel sistema, che io quì combatto, la
 causa della successione e dell' ordine delle
 percezioni è nella natura stessa dell' anima.

(a) *Maupertuis*, tom. 2. lettera 17.

Si confondono così due cose diverse, cioè la successione delle rappresentazioni dell' anima, e l' ordine particolare di queste rappresentazioni, in forza del quale la rappresentazione B succede alla rappresentazione A, e non già alla rappresentazione C, o a qualsivoglia altra rappresentazione. La natura dell' anima consiste, nel sistema leibniziano, nella forza rappresentativa dell' universo, e nel passare incessantemente da rappresentazione in rappresentazione. Ma perchè l' anima ha in questo momento la rappresentazione A piuttosto che la rappresentazione B? Ciò non può spiegarsi coll' esistenza della sola forza rappresentativa dell' anima; poichè da questa forza segue solamente, che l' anima debba avere delle sensazioni; ma non segue mica, che debba avere questa sensazione piuttosto che un' altra. Le sensazioni cioè le rappresentazioni dell' anima hanno dunque, in questa ipotesi, la ragion sufficiente della loro esistenza particolare nelle rappresentazioni antecedenti; ed ogni stato dell' anima ha la sua ragion sufficiente nello stato, che immediatamente lo precede, ed è la ragion sufficiente dello stato, che lo segue: i Leibniziani insegnano così, che il presente è gravido del futuro. Il Sig. *Maupertuis* non sembra dunque aver ben compreso il sistema Leibniziano.

Il secondo equivoco del Sig. *Maupertuis*

consiste nel confondere l'ignoranza della causa di un effetto, coll'assegnazione di una causa falsa. Io posso ignorare la causa particolare di un tremuoto; ma se mi si dicesse, che il tremuoto è accaduto, perchè io era occupato della soluzione di un problema geometrico, io rigetterei con disprezzo l'assegnazione di questa causa; poichè vedrei evidentemente, che non può la causa denotata produrre l'effetto del tremuoto. Noi non conosciamo certamente le cause determinate dello stato attuale dell'universo; nè perchè un granello determinato di arena, per cagion di esempio, si trovi attualmente nel tal luogo determinato; possiamo nondimeno asserire con tutta ragione, che Iddio creò liberamente l'universo in uno stato determinato; che da questo stato primitivo seguono, secondo le leggi della natura, tutti gli altri stati successivi. Noi possiamo ugualmente dire, che un corpo, il quale si muove verso ponente, non può da se stesso, senza di una causa esterna cambiare la sua direzione, e muoversi verso levante; e se un filosofo ci dice con *Leibnizio*, che la ragion sufficiente del moto di questo corpo verso levante si contiene nel moto di questo corpo verso ponente, riguarderemo questa risposta come assurda: tale appunto è il caso della ipotesi leibniziana. Io leggo una lettera, la quale mi fa cono-

scere lo stato di perfetta sanità di un mio amico assente, ed io sono nella gioja per tal notizia: dopo di ciò mi giunge imman-
tinenti un messo e mi annuncia la morte dell' amico mio: io passo dalla gioja alla tristezza: i leibniziani son costretti di dirvi, che la conoscenza della morte del mio amico ha la sua ragion sufficiente nella conoscenza della sanità del medesimo; e che la tristezza ha la sua ragion sufficiente nell' antecedente gioja.

§. 27. Io son lontano dall' asserire, che *Leibnizio* abbia espressamente inseguito l' idealismo: dico solamente, che la sua dottrina su la natura dell' anima, su la causa delle sensazioni, e su l' unione dell' anima col corpo, lascia l' esistenza de' corpi senza alcuna prova; in modo che ammessa la dottrina leibniziana, l' esistenza delle sensazioni, tali quali noi l' abbiamo, può stare senza l' esistenza di alcun oggetto esterno. Ciò è confessato da *Wolffio*, il quale scrive: « Poichè nel sistema dell' armonia prestabilita, l' anima produce, » per forza propria, tutte le percezioni, e » tutti gli appetiti, indipendentemente da » ogni principio esterno; la presenza delle » idee materiali nel cervello nulla conferisce » a produrre queste percezioni, e questi » appetiti nell' anima, e perciò *le perce-* » *zioni, e gli appetiti nell' anima segui-*

» *rebbero nello stesso modo, in cui se-
 » guono presentemente, sebbene il corpo
 » non avesse l'esistenza; ed in conse-
 » guenza l'anima si rappresenterebbe que-
 » sto universo nello stesso modo, in cui
 » se lo rappresenta attualmente, sebbene
 » questo universo non avesse esistenza.*

» *Nel sistema dell'armonia presta-
 » bilita, per forza del meccanismo del
 » corpo, dalle idee materiali degli og-
 » getti sensibili nascono i moti corrispon-
 » denti a' voleri, ed agli appetiti dell'ani-
 » ma senza alcuna determinazione estrin-
 » seca immediata.*

Vedendo *Wolfio*, che ammessa la dottrina di sopra enunciata, potevasi adottare l'idealismo, si accinge a far vedere, che in grazia dell'idealismo non si dee fare alcun cambiamento nella filosofia, il che vale quanto dire, che l'esistenza de' corpi è una cosa indifferente per la filosofia, la quale dee camminare allo stesso modo, sia che i corpi abbiano, o pure, non abbiano esistenza. Confesso, che rimango sorpreso considerando come i filosofi possono seriamente enunciare siffatte stravaganze, e procurare di farle riguardare come verità dimostrate. È dunque indifferente per la conoscenza della verità il sapere, se vi sia fuor di me, un Cielo, ed una terra, o pure se la mia vita non sia che un lungo sogno? È dun-

que indifferente per me il sapere, se vi sono fuor di me degli uomini simili a me, verso de' quali ho io de' doveri, ed eglino hanno de' diritti uguali a' miei? La fisica, la morale, la storia avranno esse dunque della realtà, nell' ipotesi, che niun oggetto esterno sia reale; e che tutto sia per me una scena necessaria di illusioni?

Ma esaminiamo questa pretensione: *Wolffo* scrive: » *Gl' idealisti ammettono*
 » *i fenomeni del mondo materiale, e la loro*
 » *scambievole dipendenza.* Gl' idealisti ne-
 » gano invero la reale esistenza del mondo
 » e de' corpi; ma ne concedono l' esistenza
 » ideale nelle anime nostre. L' idea, che ha
 » esistenza nell' anima, è soggetta agli stes-
 » si cambiamenti, a' quali è soggetto il
 » mondo visibile (§. 192. psych. rat.)
 » Gl' idealisti dunque non possono negare,
 » che le cose le quali sono, ed avvengono
 » nell' universo, ci appariscono nello stesso
 » modo, in cui ci apparirebbero, qualora
 » i corpi avessero una reale esistenza fuori
 » dell' anima, e fossero soggetti alle stesse
 » mutazioni, a cui è soggetta l' idea del-
 » l' universo. Riguardo dunque alle perce-
 » zioni dell' anima; ed alle cose percepite,
 » in quanto si percepiscono, la cosa è la
 » stessa, sia che il mondo visibile abbia
 » una real esistenza, sia che si trovi nel-
 » l' anima l' idea di esso. Ammettono duu-

» que gl' idealisti i fenomeni materiali del
 » mondo , cioè quelle cose , che confusa-
 » mente si percepiscono col senso , e la lo-
 » ro scambievole dipendenza.

« » Nega, per cagion di esempio ; l'idea-
 » lista , che il suo corpo abbia una real e-
 » sistenza , e nega , che realmente si ali-
 » menti col cibo , e col bere. Ma non ne-
 » ga di avere l'apparenza del suo corpo ,
 » nè pone in dubbio , che la percezione del
 » proprio corpo non possa durare , se non
 » si conservi mediante le percezioni del
 » mangiare , e del bere. Onde , per conser-
 » vare il corpo , gl' idealisti non fanno un
 » uso minore del mangiare e del bere , di
 » quello , che lo fanno coloro , i quali am-
 » mettono la real esistenza del corpo fuori
 » dell' anima ; poichè gl' idealisti conoscono,
 » che questi fenomeni hanno una scambie-
 » vole dipendenza in modo , che l' uno non
 » può porsi senza dell' altro.

» *In grazia degl' idealisti nulla si*
 » *dee cambiare nella fisica , o sia nel-*
 » *l' ipotesi degl' idealisti , la fisica non*
 » *soffre alcun detrimento.* Poichè gl' idea-
 » listi ammettono i fenomeni del mondo ma-
 » teriale , e la loro scambievole dipendenza.
 » Ora dipendendo un ente da un altro , in
 » quanto la ragione sufficiente di ciò che vi
 » è nel primo , si trova nel secondo ; per-
 » ciò gl' idealisti non mettono in dubbio le

» ragioni di quelle cose , che si osservano
 » accadere nel mondo visibile. La fisica
 » essendo la scienza di quelle cose , che
 » son possibili per i corpi , da' quali si
 » compone il mondo , il fisico , in conse-
 » guenza , rende la ragione di quelle cose,
 » che accadono nel mondo. Da ciò segue ,
 » che in grazia degl' idealisti nulla si dee
 » cambiare nella fisica , e che questa non
 » soffre , in tale ipotesi , alcun detrimento.

» Il fisico osserva le cose , che avven-
 » gono nel mondo , e cerca le loro ragioni.
 » Per cagion di esempio osserviamo , che
 » quando piove in un luogo opposto al so-
 » le splendente apparisce l' iride , ed il fi-
 » sico dee rendere la ragione , per la qua-
 » le i raggi del sole , cadendo su le goc-
 » cie della pioggia opposte al sole , produ-
 » cano l' iride. L' idealista non nega , che
 » l' anima rappresenti a se quelle cose ,
 » che avvengono nel mondo sensibile , non
 » nega , che nulla nelle cose , che l' anima
 » percepisce , se si considerin obbiettiva-
 » mente , avvenga senza ragion sufficiente ;
 » nè nega , che per mezzo della ragion suf-
 » ficiente s' intenda , perchè posta una co-
 » sa si ponga l'altra. Così nel caso dato
 » l' idealista non nega , che quando piove
 » in un luogo opposto al sole splendente ,
 » l' iride apparisce , sebbene non conceda ,
 » che queste cose avvengano realmente fuo-

» ri dell' anima , ma si limita a riguardar-
 » le come mere percezioni. Non nega l' i-
 » dealista , che debba esservi la ragion suf-
 » ficiente , perchè i raggi del sole , caden-
 » do nelle gocce della pioggia opposte al
 » sole , producano l' apparenza dell' iride.
 » Nè nega l' idealista , che per mezzo di
 » quelle percezioni contenute nelle idee
 » delle gocce della pioggia , e de' raggi
 » solari , si debba in un modo intelligibile
 » spiegare , perchè in questo sito si gene-
 » rino de' colori , i quali appariscono sotto
 » la figura di un' arco.

» L' idealista dee dunque spiegare ,
 » come l' iride apparisce , sia che egli con-
 » ceda l' esistenza reale al mondo , sia che
 » non gli conceda , se non che l' esistenza
 » ideale nell' anima.

» Poichè l' idealista pone , che tutte
 » le cose si rappresentino dall' anima , co-
 » me se avessero una real esistenza fuori
 » di essa , siccome l' astronomo il quale
 » difende il moto di rotazione della terra ,
 » nondimeno pone nella parte sferica del-
 » l' astronomia , che la terra è immobile ,
 » e che intorno ad essa si aggira il cielo
 » con tutte le stelle da Oriente in Occi-
 » dente , e da ciò rende la ragione de' fe-
 » nomeni del moto comune ; così ancora l' i-
 » dealista , il quale difende la sola esisten-
 » za ideale nell' anima del mondo , pone

» nondimeno nella fisica , che il mondo ha
 » un' esistenza fuori dell' anima , e da un
 » fenomeno rende la ragione dell' altro per
 » la scambievole loro dipendenza. Accade
 » la prima cosa nell' Astronomia ; perchè
 » gli stessi fenomeni seguono riguardo al
 » moto primo , sia che voi attribuiate il
 » moto di rotazione alla terra , sia che
 » l' attribuiate al Cielo con tutte le stelle,
 » intorno la terra : accade l' ultima cosa
 » nella fisica , perchè le cose , che avven-
 » gono nel mondo visibile , hanno fra di
 » esse la stessa scambievole dipendenza ,
 » sia che supponghiate la real esistenza del
 » mondo , sia che supponghiate essere il
 » mondo solamente rappresentato dall' ani-
 » ma » (a).

§. 28. Il ragionamento rapportato , es-
 sendo appoggiato su di un principio chime-
 rico , cade con questo principio. Il principio
 di cui parlo è l' idea, o sia la rappresenta-
 zione dell' intero universo. Si pretende dai
 Leibniziani , che l' anima percepisca non so-
 lamente le monadi di tutti i corpi , i quali
 cadono sotto i nostri sensi ; ma eziandio le
 monadi di tutti i corpi , i quali sotto i sen-

(a) *Wolf. Theol. nat. par. 2. sez.*
 2. cap. 3. §. 624 , e 625.

si non cadono , e che uniti a' primi compongono l' intero universo. Ora questa perfetta rappresentazione dell' intero universo è affatto chimerica. Quindi il ragionamento Wolfiano è chimerico anch' esso. Niuna cosa percepiamo co' nostri sensi , che non sia corpo , e le nostre percezioni non giungono al di là di certi corpi di una determinata grandezza ; queste percezioni de' primi principii de' corpi non hanno dunque affatto esistenza.

I corpi poi , che non cadono sotto i nostri sensi non si percepiscono affatto da noi. Le nostre percezioni sensibili non si estendono , in conseguenza , al di là de' limiti de' nostri sensi , e l' esistenza ideale dell' intero universo nell' anima nostra è un' immaginazione senza il menomo appoggio. È perciò falso , che tutte le mutazioni , che realmente accadono nell' intero universo , accader debbano nell'idea di questo universo , la quale si trova nell' anima nostra. Quindi la base , che nell' ipotesi dell' idealismo soggettivo *Wolfio* cerca di dare alla fisica , non ha alcuna esistenza.

Nell' atto che io sono nella gioja , per la perfetta sanità di un mio amico assente, e che in conseguenza mel rappresento come vivo in un luogo , egli è già in preda di morte ; io dunque , secondo i leibniziani , mel debbo insieme rappresentare come vivo

e come morto ; poichè nella mia idea dell' intero universo dee in questo istante accadere l' istessa mutazione , che accade nell' universo reale e perciò vi dee accadere la rappresentazione della morte dell' amico mio , come nell' universo reale vi accade realmente la morte ; intanto io lo giudico vivo , nè concepisco alcun dubbio su la morte di lui. È egli possibile il profferire seriamente siffatte assurdità ! Si rappresentavano forse gli antipodi coloro , che ne credevano impossibile l' esistenza ? Queste percezioni oscure , di cui non abbiamo affatto coscienza , e la cui esistenza è posta arbitrariamente , influiscono esse , o non influiscono a far nascere quelle percezioni chiare , che noi osserviamo ? Se influiscono , come il signor *Wolfio* pretende , e come mai la percezione oscura della morte influisce ella a produrre la percezione chiara della vita ? Se poi non influiscono , sono inutili alla spiegazione de' fenomeni della fisica.

Io ho provato , che vi sono nell' anima nostra alcune modificazioni , delle quali abbiamo coscienza ; ma che sfuggono alla nostra attenzione : io ho spiegato come siffatte modificazioni inosservabili influiscono in quelle , che son osservabili : io ho stabilito , che l' esistenza nello spirito delle modificazioni osservabili ci autorizza ad escludervi quelle modificazioni inosservabili , che sono alle

osservabili ripugnanti. Questa soda dottrina, che un' attenta meditazione su di me stesso mi ha obbligato di stabilire, è in opposizione colla leibniziana da me or ora spiegata.

Nella fisica si spiega la massima parte de' fenomeni, per alcune modificazioni della materia, le quali si sottraggono a' sensi. Queste modificazioni, non essendo percepite da' nostri sensi, non hanno alcuna esistenza ideale nel nostro spirito: da un' altra parte, nell' ipotesi dell' idealismo di cui parliamo, non hanno alcuna esistenza reale; tutte queste fisiche spiegazioni, in conseguenza, in questa ipotesi riescono vane, e la fisica, che ce le somministra, diviene una scienza illusoria.

Chi mai percepisce coll' aiuto de' soli sensi l' insensibile evaporazione del mare, e l' insensibile esalazione de' corpi odoriferi? E pure quanti fenomeni si spiegano in fisica per questi fatti, che si nascondono a' sensi! Gli odori derivano da alcune particelle piccolissime, che si distaccano da' corpi odoriferi, e che galleggiando nell' atmosfera colpiscono i nervi dell' odorato; ora questa separazione di alcuni corpuscoli da' corpi odoriferi, ed il loro galleggiamento nell' aria sono inosservabili da' sensi. I corpi odoriferi mandano poco odore nella mattina, allora che sono aspersi di rugiada,

ne mandano maggiore nell'innalzamento del sole su l'orizzonte. Si spiega un tal fenomeno per la ragione, che i pori de' corpi odoriferi sono chiusi dalla rugiada; ma evaporata la rugiada dal calore del sole, questo stesso calore, insinuandosi ne' pori indicati, separa alcuni corpuscoli, i quali galleggiando nell'atmosfera colpiscono i nervi dell'odorato. Ora questo magistero del calorico nell'evaporazione, e nell'esalazione di cui parliamo, non si manifesta a' nostri sensi. I fiori degli orti mandano un maggiore odore verso la sera, che nel maggior calore del giorno. La ragione fisica di un tal fenomeno si è l'addensamento delle particelle esalate da' corpi odoriferi verso la sera; ma un tale addensamento si nasconde a' sensi. I corpi odoriferi mandano minore odore nell'inverno, che nelle altre stagioni dell'anno, perchè l'esalazione, in forza del calorico, è minore nell'inverno, che nelle altre stagioni. In breve tutti i fenomeni, relativi agli odori, si spiegano nella fisica per alcune modificazioni della materia, le quali si nascondono a' sensi.

La ragione, per cui il nostro corpo, per mantenersi, ha bisogno del cibo e della bevanda è l'insensibile traspirazione, la quale pone il nostro corpo nella necessità di dovere riparare la perdita de' corpuscoli, che si sono separati dalla sua massa. Le

nuvole, la nebbia, la brina, le pioggie, le grandini, la neve, si spiegano in fisica per alcune modificazioni della materia, che non colpiscono i nostri sensi. Noi non sentiamo mica il peso dell'aria; ma quanti fenomeni nella natura dipendono da questo peso inosservato! La salita de' fluidi ne' tubi vòti di aria fu attribuita dagli antichi all'orrore del vòto, e dall'istesso immortal *Galilei* alla forza dell'istesso vòto, che quando fu avvertito non salire l'acqua nel vòto fatto nelle trombe collo stantuffo, se non all'altezza di braccia 18 fiorentine, la credette non illimitata. Le diverse rifrazioni, e le diverse riflessioni de' raggi della luce non si percepiscono co' sensi.

Una grandissima parte de' fenomeni della fisica si spiegano dunque per alcune modificazioni della materia, le quali non hanno la loro esistenza ideale nell'anima. Nell'ipotesi dell'idealismo queste spiegazioni sono perciò illusorie.

§. 29. Ma vediamo finalmente come i leibniziani cercano di stabilire l'esistenza dell'idea dell'intero universo. Il primo principio, che pone *Leibnizio* non è mica un fatto primitivo: esso è un principio razionale *a priori*. Un tal principio si è, che l'azione reciproca delle monadi è impossibile, e che perciò la monade non può ricevere alcuna cosa dal di fuori.

L'anima essendo una monade nulla di esterno può dunque operare in lei. » Non » si può in alcuna maniera spiegare come » una monade possa essere alterata o cambiata nel suo interiore da un'altra creatura qualunque; poichè non si può concepire in essa nè trasposizione, nè alcun moto interiore, che possa esser eccitato, diretto, diminuito o aumentato, come avviene ne' composti, ove la pluralità delle parti dà luogo al cambiamento. Le monadi non hanno mica *finestre*, per dove qualche cosa possa entrare o uscire. Gli accidenti non escono affatto dalle sostanze, come gli scolastici avevano immaginato, che ne uscivano le spezie sensibili: e per conseguenza nè sostanza, nè accidente può dal di fuori penetrare nella monade. (a)

Si vede in questo ragionamento un esempio del dommatismo de' razionalisti. Io non comprendo, dice *Leibnizio*, come un agente esterno possa cambiare lo stato di una monade; nulla che sia esterno può dunque operare in essa. Ma avete voi, io gli rispondo, il diritto di negare un fatto,

(a) *Leibnizio, tesi pel Principe Eugenio, tesi VII.*

che la coscienza ci manifesta, per la ragione, che non conoscete il modo come avvenga? Dippiù se voi non comprendete il come la monade possa esser cambiata dal di fuori, comprendete forse meglio il come essa cambia se stessa? Non dovrete confessare i limiti dell'intelligenza umana, e riconoscere, che il come avvengono i cambiamenti nell'anima è fuori della capacità dello spirito umano? Riconoscendo allora l'azione e la passione nell'anima, come due fatti primitivi, senza pretendere mica di spiegarli o comprenderli, voi non avreste poggiato la vostra filosofia su principii vaghi e falsi, ma appoggiato sul bastone dell'esperienza avreste fatto un cammino sicuro.

Inoltre dal principio di *Leibnizio* scende rigorosamente questa illazione, che l'*Io* è o l'Assoluto, o un modo dell'Assoluto. La monade non può produrre alcuna cosa al di fuori; l'*Io* non può dunque essere un essere condizionale distinto dall'Assoluto; poichè in tal caso la monade primitiva produrrebbe qualche cosa al di fuori di se. L'*Io* è dunque l'Assoluto, o un modo dell'assoluto. Questa specie d'idealismo devasta l'impero della vera filosofia in Germania. Esso è un' illazione necessaria del preteso principio di *Leibnizio*. Non giova il replicare, che questo filosofo limita il suo

preteso principio alle monadi create ; poichè egli lo fonda su la semplicità della monade , in forza della quale nulla può uscire al di fuori. Il principio conviene dunque a tutti gli esseri semplici , ed è universale : esso mena diritto ad un perfetto egoismo.

Leibnizio s' inganna pretendendo , che non potendo le modificazioni passare da un soggetto in un altro , l'azione di un essere su di un altro , la quale suppone questo passaggio , non può avere esistenza. Agire è produrre , e l'azione produttrice non passa mica dall' agente nel paziente ; poichè ciò che è prodotto è distinto dall' azione produttrice , e legato , in un modo incomprendibile , con essa.

Il filosofo , che ragiona col metodo sperimentale , e che rinuncia a' falsi metodi , si arresta a' fatti primitivi ed inesplicabili dell' azione e della passione del *me*.

Io mi ricordo , di aver trattata questa materia nel secondo volume di questo saggio dal §. 72 sino al 78 inclusivamente , che il mio lettore potrà rileggere.

§. 30. L' altro principio di *Leibnizio* è ; che ogni monade dee esser dotata di percezione e che questa percezione è la rappresentazione del composto nel semplice.
 » Egli hisogna , che oltre il principio de'
 » cambiamenti , vi sia qualche *schema* di
 » ciò che è cambiato , che faccia per dir

» così la specificazione e la varietà delle
 » sostanze semplici. Questa spezie di *sche-*
 » *ma* dee inviluppare la moltitudine nell' u-
 » nità o nel semplice, perchè in ogni cam-
 » biamento naturale, poichè esso avviene
 » per gradi, qualche cosa è cambiata, e
 » qualche cosa resta: bisogna dunque ri-
 » conoscere in una sostanza semplice una
 » certa pluralità di affezioni e di relazioni,
 » sebbene questa sostanza manchi di parti.
 » Questo stato passeggero, che inviluppa
 » e rappresenta la moltitudine nell' unità,
 » o nella sostanza semplice non è altra co-
 » sa, se non che ciò che noi chiamiamo
 » *percezione* (a).

Il filosofo alemanno usa quì un lin-
 guaggio oscuro: egli non fa intender chia-
 ramente ciò che vuol significare per questo
schema, ed uno de' suoi più dotti ammi-
 ratori non ne ha preso il vero senso. Ecco
 come scrive l' illustre *Bonnet* su le tesi
 rapportate. « Quì si prova la maggior pe-
 » na a farsi una idea un poco netta della
 » singolar dottrina del profondo metafisico.
 » Ecco come io concepisco la cosa. La mo-
 » nade ha de' cambiamenti continui e succes-
 » sivi: ecco ciò che l' Autore nomina *mol-*

(a) *Ibid.* tesi XII, XIII, e XIV.

» *titudine nell' unità.* Ma questi cambia-
 » menti , e questa serie particolare di cam-
 » biamenti non si trovano , che in questa
 » monade : ciascuna monade ha i suoi cam-
 » biamenti proprj , e la sua serie determi-
 » nata de' cambiamenti , che la costituisce
 » differente da ogni altra monade : ciò è
 » quello , che l' autore esprime co' termini
 » di *specificazione delle sostanze sempli-*
 » *ci.* Vi ha dunque in ciascuna monade
 » una pluralità di stati , che hanno delle
 » relazioni gli uni cogli altri , e che carat-
 » terizzano la monade come essere indivi-
 » duale ; perchè essendo essa perfettamen-
 » te semplice non può essere caratterizzata
 » o differenziata nella maniera di un com-
 » posto. Essendovi dunque quì pluralità
 » nell' unità , bisogna , che vi sia qualche
 » cosa nella monade , che rappresenti que-
 » sta pluralità , o che ne sia come una
 » spezie di quadro , o di *schema* , come
 » parla l' autore : ora si concepisce , che
 » questa sorte di rappresentazione della plu-
 » ralità nell' unità non può trovarsi , se non
 » che nella percettibilità , o nella capacità
 » di avere delle percezioni ; poichè la mo-
 » nade in qualità di essere assolutamente
 » semplice non è suscettibile , se non che
 » di questa sorta di rappresentazione » (a).

(a) *Bonnet oeuvres t. 18. Une du Leibnitianisme.*

Bonnet non ha quì compreso il vero senso di *Leibnizio*. Leggendo con attenzione le tesi citate, ed altri luoghi del filosofo alemanno su lo stesso oggetto, si vede chiaramente, che *la rappresentazione della moltitudine nell' unità* è la percezione di un composto. Il composto è moltitudine: la percezione è rappresentazione: la monade in cui è la percezione è unità. La rappresentazione della moltitudine nell' unità è dunque la percezione del composto, la quale si trova nella monade. Lo *schema* dovendo inviluppare la moltitudine nell' unità, il che vale quanto dire, rappresentare la moltitudine nell' unità, dee in conseguenza essere una percezione, e siccome questa percezione dee fare la specificazione delle monadi, essa dee essere una percezione originaria in ciascuna monade e differente in ciascuna di esse. Ciò segue pure dalla serie de' principj di *Leibnizio*. L' anima nostra ha in questo momento la rappresentazione A; ora vi dee essere una ragion sufficiente, perchè ella abbia la rappresentazione A piuttosto che la rappresentazione B. Questa ragion sufficiente non può essere la sola forza rappresentativa nell' anima; poichè da questa forza segue solamente, che l' anima dee avere delle rappresentazioni; ma non segue mica, che debba avere questa rappresentazione piuttosto che un' altra. Le

rappresentazioni dell' anima hanno dunque la ragion sufficiente della loro esistenza particolare nelle rappresentazioni antecedenti; ed ogni stato dell' anima ha la sua ragion sufficiente nello stato, che immediatamente lo precede, ed è la ragion sufficiente dello stato, che lo segue.

Il presente è dunque gravido del futuro.

Partendo dallo stato attuale dell' anima fa d' uopo giugnere allo stato primitivo di questa monade; perchè una serie infinita di stati, in cui ciascuno abbia la ragion sufficiente nello stato, che immediatamente lo precede, senza uno stato primo, è impossibile. Nello stato primitivo dell' anima vi è dunque una rappresentazione originaria del composto nel semplice, e la forza rappresentativa. Questa rappresentazione originaria, essendo diversa in ciascuna monade, costituisce la loro specificazione, ed essa è lo *schema* di cui parla *Leibnizio*.

Ma su qual fondamento il filosofo alemanno attribuisce a ciascuna monade questa percezione? le monadi, egli dice, debbono cambiare il loro stato: io non comprendo, che vi sieno altri modi di cambiarlo, se non che il moto, e la successione delle percezioni; poichè io non ho idea di altre azioni, se non che di quella del moto, e di quella della percezione. Or le monadi,

essendo semplici, non possono cambiare il loro stato per mezzo del moto; debbono dunque cambiarlo, per mezzo della successione delle percezioni; la percezione è perciò la sola proprietà, di cui esse sien capaci.

Qui si vede lo stesso frivolo dommatismo, con cui si pronuncia, che i limiti delle cose in se sono gli stessi de' limiti della nostra intelligenza. *Bonnet* stesso da me citato conosce la futilità del ragionamento Leibniziano: » Perchè Leibnizio, egli » dice, non concepisce, che possa esservi » altra cosa negli esseri semplici, se non » che percezioni, segue forse, che tali esseri » non possono possedere proprietà molto differenti dalle percezioni? La maniera di ragionare del nostro filosofo è forse » quella di un logico molto esatto? » (a)

Un filosofo, che non ha lo spirito romanzesco, dirà: l'estensione è il primo fenomeno, che mi colpisce al di fuori, il secondo è il moto, che per la maniera diversa con cui modifica l'estensione, ci presenta i diversi fenomeni, che ammiriamo nell'universo fisico. Io non posso risalire a' principii semplici, che sono la sorgente

(a) *Loc. cit.*

primitiva di questi fenomeni; io dunque mi arresto quì, e non cercherò di oltrepassare i limiti prescritti dalla natura al mio spirito.

§. 51. Il terzo principio di Leibnizio è, che questo *schema*, o percezione originaria della monade, consiste nell' idea dell' intero universo. » L' adattamento di tutte le creature a ciascuna di esse, e di ciascuna di esse a tutte le altre fa, che ciascuna sostanza semplice ha de' rapporti, che esprimono tutte le altre, e diviene, per conseguenza, uno specchio vivente e perpetuo dell' universo. Or come la stessa città osservata da differenti luoghi non sembra mica la stessa, e si moltiplica, per così dire, co' differenti punti di veduta, avviene ancora, che per la moltitudine infinita delle sostanze semplici, vi sieno in qualche maniera tanti universi differenti, che pertanto non sono se non che rappresentazioni scenografiche dello stesso universo, secondo i differenti punti di veduta di ciascuna monade. » (a)

(a) *Leibnizio op. cit. tesi LVIII. LVIX.*

Da quanto abbiain detto si vede , che secondo *Leibnizio* ciascuna monade , nel primo istante della creazione , dee avere la rappresentazione di un corpo quale che siassi. Ma questa rappresentazione , secondo lo stesso filosofo , dee risultare dalle rappresentazioni dello stato di ciascuna delle monadi , che compongono questo corpo. Sieno queste monadi B , C , D , E , e la monade che si rappresenta il corpo risultante da queste monadi B , C , D , E si dica A. A dee dunque rappresentarsi lo stato di B , C , D , E ; ma lo stato di queste monadi é una rappresentazione : A dee , in conseguenza , rappresentarsi le rappresentazioni delle monadi B , C , D , E. Ora la rappresentazione della monade B dee essere la rappresentazione di un composto ; questa monade B si rappresenterà , per cagion di esempio , lo stato delle monadi F , G , H , I. La monade A dunque , la quale ha la rappresentazione immediata della monade B , dee avere ancora la rappresentazione mediata delle monadi F , G , H , I.

Lo stesso dee dirsi riguardo alle monadi C , D , E. Un tale raziocinio , potendo applicarsi eziandio alle rappresentazioni , che le monadi F , G , H , I , e tutte le altre monadi hanno in se ; da ciò segue , che la rappresentazione originaria di ciascuna monade non può limitarsi , e che essa

dee estendersi a tutte le monadi, delle quali è composto l'intero universo. L'anima è dunque creata coll'idea dell'intero universo, la quale è lo *schema* della monade umana, ed è creata pure con una forza la quale tende a cambiare questa idea originaria dell'intero universo. Talé è la serie de' pensamenti di *Leibnizio*, su l'oggetto, che ci occupa.

Leibnizio suppone in questo argomento, che ciascuna monade dee esser dotata di percezione: egli suppone inoltre, che la percezione del composto sia inseparabile dalle percezioni degli elementi, da' quali il composto risulta: tutti e due questi principj son falsi, e perciò l'argomento leibniziano cade con essi. Ho già parlato del primo: riguardo al secondo dico, che ci è lecito di supporre una verità, che *Leibnizio* non ci contrasta ed è, che lo spirito umano è limitato. Ora se questa limitazione fa sì, che lo spirito umano non possa percepire co' sensi altra cosa, se non che de' composti; se questa limitazione fa sì, che la sensibilità esterna non possa andare al di là de' fenomeni; in tal caso la percezione del composto ha esistenza senza le percezioni de' semplici; ed il fenomeno sarà percepito, senza che si percepiscano i principj, da cui il fenomeno risulta. Ora l'esperienza c' insegna, che tale è la limitazione del-

lo spirito umano, la pretesa idea dell'intero universo è dunque affatto chimerica.

Leibnizio ha creduto di poter conoscere l'umana intelligenza *a priori*, e questo metodo falso è stato l'inausta sorgente de' suoi errori.

Tutte queste tesi, pel Principe Eugenio sono un bel nulla; *Leibnizio* intanto ci dice nella tesi L^{XI}, che egli ardisce di riguardar come dimostrata la sua ipotesi. *Bonnet* suo grande ammiratore fa su di ciò la seguente osservazione: » Quando si conoscono un poco le terribili obbiezioni, » che si sono elevate contro tutta la dottrina monadologica di *Leibnizio*, quanto » non si rimane sorpreso di ciò che egli » aggiugne immediatamente dopo? Questa » ipotesi, che io oso dire dimostrata, è » la sola, che dona un'idea alta abbastanza della grandezza di Dio (tesi » L^{XI}).

» Come un sì eccellente filosofo ha egli potuto dare per dimostrata un ipotesi sì, i cui fondamenti riposano su l'ignoranza profonda, in cui noi siamo della vera natura dell'estensione materiale? Io ardisco dirlo, per la parte mia; *Leibnizio* non sapeva mica dubitare abbastanza, e l'incatenamento, che egli sapeva porre nelle sue profonde meditazioni, lo persuadeva troppo, che esse l'avevano

» condotto al vero sistema del mondo. E-
 » gli enunciava le sue proposizioni monado-
 » logiche collo stesso tuono, con cui si
 » annuncierebbero le verità le meglio pro-
 » vate, o le proposizioni di geometria (a).

Wolfio non ammette la percezione in tutte le monadi; egli appoggia l'idea che pone nell'anima dell'intero universo sul seguente raziocinio.

Le idee sensibili debbono essere simili agli oggetti, di cui sono le rappresentazioni. L'idea sensibile di un corpo quale che siasi comprende dunque le rappresentazioni dello stato di ciascuno degli elementi, di cui questo corpo è composto. Lo stato di ciascuno di questi elementi dipende dallo stato attuale di tutto l'universo. L'idea sensibile di un corpo quale che siasi comprende, in conseguenza, la rappresentazione dello stato attuale dell'universo.

Lo stato attuale dell'universo dipende dagli stati antecedenti. L'anima dunque, rappresentandosi il proprio corpo, si rappresenta non solamente lo stato attuale dell'intero universo; ma eziandio tutto il passato. Similmente si rappresenta lo stato futuro dell'intero universo; poichè il futuro

(a) *Op. cit.*

contiene la sua ragion sufficiente nel presente. Tale è la serie de' pensamenti di Wolfio : egli insegna :

» *Le idee sensibili particolari , ed i
» fantasmi delle cose passate , involvono
» l'intero stato dell' universo , al quale
» stato si riferiscono.*

» *Le idee sensibili particolari , ed i
» fantasmi delle cose passate , involvono
» tutti gli stati antecedenti del mondo.*

» *Le idee sensibili particolari invol-
» vono tutti gli stati futuri del mondo ,
» e ciascun fantasma di una cosa pas-
» sata involve tutti gli stati del mondo ,
» che erano futuri riguardo al fanta-
» sma. (a)*

Di quali stravaganze non è mai capace lo spirito umano , quando segue un falso metodo !

È falso , che le nostre sensazioni rappresentino lo stato delle cose a cui si riferiscono. Ciò è stato dimostrato in più luoghi di questo Saggio. È falso che esse si estendono sino allo stato degli elementi primitivi del corpo , come abbiain osservato contro di *Leibnizio*. Si può concedere , che lo stato di una monade dipenda dallo stato at-

(a) *Wolf. psychol. rat.* §. 182. 184. 185.

tuale dell' intero universo , e che lo stato attuale dell' universo dipende dagli stati antecedenti , ed è la causa dello stato futuro. Ma è una falsa illazione il dedurre , che lo spirito umano debba conoscere tutte queste cause e prevedere tutti gli effetti. Lo spirito umano non può sempre risalire alle cause prossime degli effetti , che conosce : egli non risale giammai alle cause prime , le quali gli saranno eternamente ignote. Qui sono ignoti gli effetti , cioè lo stato attuale di qualunque prima sostanza , che entra nella composizione di un corpo , e son pure ignote le cause.

Forse dal sapere il luogo attuale di un granello di arena segue , che io debba conoscere tutti i luoghi pe' quali questo corpicciuolo è passato dalla creazione de' suoi elementi sino al presente ?

Ma io ho fatto abbastanza onore a quest' assurdità , coll' essermi tanto trattenuto a confutarla.

§. 32. La base dunque , che, nell' idealismo soggettivo , *Wolfio* ha cercato di porre alla fisica è affatto chimerica.

Lo stesso filosofo ha inoltre preteso , che questo idealismo non reca alcun nocumento ad alcun' altra parte della filosofia. La morale , secondo lui , sussiste interamente , tanto nell' idealismo , che nel realismo. Egli pone e cerca di provare queste

due proposizioni : » *Nell' ipotesi degl' i-
dealisti sussistono il diritto di natura ,
e la filosofia morale , e politica ; o sia
in grazia degl' idealisti nulla si dee in
queste discipline cambiare.*

» *L' idealismo nulla nuoce alla in-
tera filosofia , cioè in grazia degl' i-
dealisti nulla si dee cambiare ne' dom-
mi filosofici (a).* » Riguardo alla prima
proposizione la ragione si è , che le nostre
azioni libere producono gli stessi effetti ,
tanto nell' una che nell' altra ipotesi : sia ,
per cagion di esempio , che vi sia realmen-
te il mio corpo , ed il vino ; sia che que-
ste cose non abbiano se non che un' esi-
stenza ideale nell' anima , sarà sempre ve-
ro , che l' ubbriachezza è un male , e la
temperanza un bene.

Esaminando la questione in tutte le sue
parti , si vede chiaramente , che l' opinione
wolffiana è falsa.

Nell' ipotesi dell' idealismo soggettivo ,
noi non abbiamo alcun motivo di supporre
l' esistenza degli altri uomini. Per mezzo
de' sensi noi apprendiamo a conoscere i no-
stri genitori , i nostri figliuoli , i nostri a-
mici , i nostri concittadini. L' uomo , che

(a) *Theol. nat. p. 2., §. 637 e 639.*

rigetta la testimonianza de' sensi per le cose esterne, s'isola nella natura, vive solitario, ed abbandonato. Questo stato togliendoci tutti gli oggetti della nostra benevolenza, è uno stato contrario alla nostra perfezione ed alla nostra felicità. Noi agiamo molte volte, appoggiati su la persuasione dell'esistenza degli altri uomini simili a noi, in modo che tolta questa persuasione non avremmo motivo di agire.

Uno scrittore, animato dal desiderio della gloria, si sottomette a' più penosi travagli della meditazione e dello studio: toglietegli la persuasione dell'esistenza degli altri uomini, il motivo della gloria non potrà sussistere: egli potrà solamente avere in veduta il lucro; o se si vuole la conoscenza della verità, ma non mai la gloria, ed il giovare agli altri uomini, comunicando loro le sue scoperte, e le sue conoscenze. Che cosa diverrà mai l'affezione di una tenera madre verso il suo pargoletto, se ella arrivasse a persuadersi, che l'oggetto della sua tenerezza è un bel nulla?

Convengo, che riducendo la morale ad un perfetto egoismo, e cambiando la vera virtù in una continua ippocrisia, nell'ipotesi della non esistenza degli altri uomini, potrà forse sostenersi qualche apparenza di morale. Ma la vera morale riposa su la persuasione dell'esistenza degli altri

uomini simili a noi stessi , dotati degli stessi diritti , e soggetti agli stessi doveri. Un uomo , che é stato mio benefattore mi affida un deposito , ritirandone per memoria un mio chirografo : siamo in un bosco io posso uccidere il mio benefattore , senza timore , che la mia azione sia scoperta : posso così distruggere il documento , che potrebbe obbligarmi alla restituzione del deposito. Nell' ipotesi , che quest' uomo sia una mera apparenza , io opererei contro la ragione non uccidendolo , e la voce della mia coscienza , che mi grida : *sii giusto : sii grato al tuo benefattore* , sarebbe , in tal caso , una voce ingannatrice , come sarebbe un pregiudizio il rimorso , che mi seguirebbe dopo dell' azione.

La scienza dello spirito umano si perfeziona coll' osservazione di ciò che accade negli altri spiriti umani ; il che si deduce da ciò che noi osserviamo ne' loro corpi. Tolta questa base tutto quello , che una sana filosofia ci fa conoscere su l' influenza tanto delle cause fisiche , che delle cause morali su lo stato e lo sviluppo dello spirito umano diviene un' illusione.

L' idealismo soggettivo è dunque contrario alla fisica , alla morale , ed alla filosofia dello spirito umano ; e l' apologia , che a tal riguardo ne fa *Wolfio* è insussistente.

È bello il pezzo seguente , che io tra-

scrivo dal saggio su gli elementi di filosofia di *Gley* : » Io non ho conosciuto Fichte » che nel 1805. Attaccandosi sin da principio a Kant , egli aveva per l'arditezza » delle sue opinioni prodotto una viva sensazione nella nuova scuola. Egli è il primo » che abbia assegnato il *me contemplativo* come principio della scienza. L'idea » del me considerato come una potenza intellettuale , che crea intorno di essa il » suo universo , per divenirne la Regina , » la Regolatrice suprema , è un' idea seducen- » te ; essa lusinga l'orgoglio dell' uomo. » Presentando questa idea a suo modo , » Fichte pretendeva aver esposto fedelmente i principj di Kant ; ma il suo maestro altamente lo disapprovò.

» Non si era mica di accordo su la maniera d' intendere il *me* assoluto. Vive » discussioni s' innalzarono a questo soggetto fra *Shelling e Fichte* , che la nuova scuola collocava tutti e due fra i più illustri de' suoi discepoli.

» Nel 1805 quest' ultimo arrivò ad Erlang , per occuparvi la prima cattedra di filosofia. Io mi gettai nella folla per » ascoltarlo. Il suo metodo era da principio » quello di Arcesilao , di Carneade , e di quegli uomini , che succedendo a Platone , avevano formato la seconda e la terza Accademia. Ma egli terminava più sa-

» viamente di essi. Dopo di aver lusingato
 » la ragione discursiva, egli l'attaccava,
 » la deprimeva: secondo lui ella poteva
 » tutto: con essa si era certissimo di giu-
 » gnere fino alle verità le più inaccessibili.
 » Ma nel momento in cui si credeva entra-
 » re nel santuario, questa dea ingannatrice
 » ritirava tutta ad un colpo la sua mano:
 » i precipizj si seguivano l'un l'altro: voi
 » vi trovavate su gli orli dell'abisso, al
 » fondo del quale si squarciano i mostri del
 » dubbio, e dell'empietà. Allora Fichte vi
 » colpiva di terrore, gettando de' gridi di
 » dolore, e di disperazione.

» Ove son io giunto gridava egli:
 » ove mi hanno condotto i vostri perfidi
 » sistemi! Voi avete distrutto a' miei oc-
 » chi tutto l'Universo, il mio proprio
 » corpo non è più che un'apparenza; io
 » non so ancora, se ella esiste questa
 » sostanza celeste che pensa in me. Io
 » non sarei dunque più che una pura
 » rappresentazione, nulla che realmente
 » esistesse? Scienza vana ed ingannatri-
 » ce quali disegni avevi tu dunque for-
 » mato contro di me? Ove volevi tu con-
 » durmi? Ma tutto in un colpo io sento
 » in me innalzarsi un pensiero di conso-
 » lazione. Oh! qual'è dunque questa po-
 » tenza invincibile, che mi prende, che
 » abbraccia il mio cuore, che attacca-

» dosi al centro dell' anima mia grida :
 » tu non sei punto fatto per una vana
 » scienza : togliti a questo universo di
 » chimere , ed agisci : ecco la tua desti-
 » nazione.

» Questa voce mi annuncia qualche
 » cosa , che le è ancora opposta ; ecco
 » ciò che io desiderava.

» Rientrando in me stesso , io trovo
 » un pendio , che mi porta irresistibil-
 » mente all' azione , e ad un' azione in-
 » dipendente. Per mezzo della ragione io
 » dò degli occhi a questo pendio , che
 » senza di essa sarebbe cieco. Io mi
 » rappresento una forza di attività inte-
 » riore ; ma è il mio pensiero, che la crea ;
 » esso la prende per darle delle forme
 » intellettuali. Filosofia speculativa , che
 » mi menate all' errore , che cosa avete
 » voi da riprendere in questo cammino
 » nuovo ?

» Voi mi direte forse , che questo
 » pendio interiore è stato collocato in
 » me da una potenza malefica , che si
 » burla della mia credulità. Pensate co-
 » sì se vi piace : il mio senso intimo mi
 » proibisce di seguirvi.

» Questo pendio interiore mi porta
 » irresistibilmente ad ammettere , che vi
 » son de' corpi fuori di me. In questa a-
 » zione che mi spinge , per così dire ,

» fuor di me stesso, io riconosco una di
 » quelle grandi forze, la cui esistenza,
 » e la cui potenza si manifestano nella
 » natura delle cose. †

» Questa tavola, su la quale io scri-
 » vo i miei pensieri, si presenta a me
 » come una tavola, perchè non sarebbe
 » essa una tavola? Io non trovo in me
 » alcuna forza morale, che possa di-
 » struggere il moto, che mi porta ad
 » ammettere l'esistenza di questo ogget-
 » to. Questo moto dee dunque ottenere
 » il suo effetto.

» La filosofia speculativa dirà: ciò
 » non è che un pensiero; qual motivo
 » avete voi di ammetterne l'esistenza?
 » Vi bisognerebbe perciò un altro pen-
 » siero, e così sino all'infinito. Oh! ec-
 » co bene ciò, che io ho fatto sino al
 » presente. Salendo di dubbio in dubbio,
 » di questione in questione, io sono gi-
 » unto affatigato sino all'ultimo grado
 » della scala, al di sopra della quale
 » la mia mano non ha trovato che il
 » nulla delle chimere. Abbandonando que-
 » ste vane difficoltà, io mi collocherò di
 » buon grado in quell'angolo ove riposa
 » tranquillamente il mio pensiero; in que-
 » sto luogo appunto mi conduce quella
 » forza interiore, che mi sostiene.

» Io ho trovato quel sesto organo,

» con cui prendo la realtà delle cose.
 » Qual è esso, dunque? Esso è una cre-
 » denza tranquilla, che si presenta na-
 » turalmente, e che è legata alla mia
 » destinazione.

» Questa credenza viene dal senti-
 » mento e non dalla scienza. Non vi ap-
 » prossimate più a me, per trattenermi
 » colle vostre vane dispute. Voi nulla vi
 » guadagnereste. Voi siete molto al di
 » sotto della sorgente, da cui io attingo
 » la mia persuasione. Voi dividerete que-
 » sto sentimento con me, se siete di buo-
 » na fede. Noi nasciamo tutti nella cre-
 » denza: colui, ch'è cieco a lei ubbi-
 » disce senza vedere: colui che ha degli
 » occhi la segue vedendo. ~~†~~

» Questa forza interiore mi perse-
 » guita, per farmi vedere, e per farmi
 » pensare: ho io veduto e pensato, ella
 » sparisce, e sembra allora abbandonar-
 » mi, per lasciarmi a me stesso.

» Intanto io vedo, che sono perfet-
 » tamente libero sotto l'azione di questa
 » forza. Io rifletto, abbandono il mio
 » oggetto, vi ritorno, e sento, che ho
 » eziandio il potere di cercare delle vane
 » ragioni, a fine di arrestare il moto di
 » questa forza interiore.

» Io vedo de' corpi nello spazio: io
 » credo che essi sono esseri simili a me.

» Questa scienza speculativa, che ho seguito sino al presente, vuol farmi credere, che essi non sono, se non che delle apparenze, che non hanno alcuna cosa di reale, se non che nel mio pensiero. Che cosa mi dice al contrario questa forza interiore, che opera nell'anima mia? Essa mi dice: questi corpi sono esseri simili a voi, esseri di cui voi dovete rispettare i diritti, e l'indipendenza.

» Altri esseri si presentano a' miei occhi; ma essi non mi sono affatto simili. La filosofia vorrebbe ancora persuadermi, che essi non sono, se non che delle apparenze. La fame, la sete, il bisogno mi fanno prendere questi esseri. Io mi trovo molto forzato a credere alla loro realtà. Io vedo, che questi esseri sono sommessi a leggi, la cui azione si manifesta dappertutto a' miei occhi. La forza interiore, che opera in me, allontana le vane difficoltà della scienza colla stessa facilità, con cui il sole nella sua forza dissipa una leggiera nuvola.

» Pensate voi di buona fede, mi direte, che realmente esiste questo universo? l'impulsione della forza interiore, che voi ammettete, sarebbe essa forse più potente delle leggi del ragionamento?

» *Perchè temerei io di assicurarlo ?*
 » *Sì , io lo credo : io non ne ho alcun*
 » *dubbio , sebbene non mi senta mica in*
 » *istato di rispondere a tutte le vostre*
 » *questioni. Questa forza interiore , a cui*
 » *io obbedisco , si riunisce a' miei doveri*
 » *ed a' miei diritti , per compiere la mia*
 » *convinzione.* †

» *Supponghiamo , che in questo mo-*
 » *mento uno di coloro , che mi ascolta-*
 » *no , sommergendo questa forza interio-*
 » *re , ugualmente che la voce de' suoi*
 » *doveri e de' miei diritti si inoltri verso*
 » *di me , dicendo in conformità de' prin-*
 » *cipj della vostra filosofia , che egli non*
 » *mi prende , che per una vana apparen-*
 » *za. Io gli renderei la pariglia ; lo trat-*
 » *terei come una massa bruta , verso la*
 » *quale non son legato da alcun dovere.*
 » *Se io fossi il più forte , riuscirei senza*
 » *dubbio a farlo parlare in conformità*
 » *de' moti della forza , che opera nel suo*
 » *cuore , e conformemente alle leggi del-*
 » *la sana ragione.*

» *Gli oggetti esteriori non esercitano*
 » *alcun' azione immediata su di me : io*
 » *ho sempre riguardato come una chime-*
 » *ra quegli atomi che , secondo gli an-*
 » *tichi , distaccandosi da' corpi , verreb-*
 » *bero a formare un' immagine nel mio*

» occhio ; io non ho affatto bisogno di
 » questo vano appoggio. Io ammetto l' e-
 » sistenza de' corpi , in seguito dell' azio-
 » ne di una forza interiore invincibile ; i
 » miei bisogni , i miei doveri formano in-
 » sieme corpo , per dare una nuova for-
 » za a questo pendio. È appunto la cre-
 » denza , è la legge morale , che mi de-
 » termina ad operare.

» In questa credenza tutte le cose
 » sono strettamente legate ; se essa sta-
 » bilisce i miei diritti , essa fonda ezian-
 » dio quelli degli altri. Io debbo agire ,
 » e le mie azioni , i miei pensieri , mi
 » conducono ad ammettere una nuova vi-
 » ta , in cui otterrò una felicità , che mi
 » fugge in questa. (a)

Facciamo alcune osservazioni sul pezzo
 rapportato. Si stabilisce in esso , che la leg-
 ge morale , la quale ci comanda di rispet-
 tare i diritti , e l' indipendenza de' nostri
 simili , importa in se la credenza alla loro
 esistenza. Ciò è incontrastabile , e non vi
 ha se non che uno spirito di sofisma , che
 possa sostenere con *Wolfio* , che l' idealismo
 soggettivo non pregiudichi in alcun conto ,

(a) *Essai sur les Elemens de la philosophie* , par. 5. Gley.

la vera morale. Non vi sono de' doveri verso delle apparenze, nè le apparenze hanno de' diritti simili a quelli di un essere. Ammettendo dunque la realtà della legge morale, ponendo, che l'imperativo della coscienza non è vano, ma ha un significato, ed un valore reale; si dee ammettere l'esistenza de' corpi, che ci circondano. Inoltre, tutte quelle affezioni di compassione, di ira, di giustizia, che ci destano in noi, indipendentemente dalla nostra volontà, sono unite inseparabilmente alla persuasione dell'esistenza degli altri uomini.

Si suppone poi falsamente, nella dottrina rapportata, che la ragion pratica sia in contradizione colla ragion teoretica; e che questa ultima, non solamente sia impotente a stabilire l'esistenza de' corpi, ma conduca all'idealismo, laddove la prima stabilisce il realismo. Il dommatismo ed il razionalismo possono bene condurci all'idealismo, ma la vera filosofia dell'esperienza è molto lontana dal poterci menare a questa stravaganza. Questa soda filosofia partendo dal fatto primitivo del sentimento del me sensitivo di un fuor di me, sviluppando questo fatto, in tutte le sue circostanze; stabilisce su di questa base immobile la realtà de' corpi, è l'intera filosofia teoretica.

La realtà della conoscenza consiste nell'unione costante ed indivisibile della cono-

scenza coll' esistenza dell' oggetto conosciuto. Essa dunque consiste nell' unione indivisibile di due esistenze , cioè dell' esistenza della conoscenza , e dell' esistenza dell' oggetto. Questa realtà è un fatto , che la riflessione su di noi stessi ci manifesta , e ci obbliga a riconoscere. L' atto della coscienza è inseparabile dalla realtà del *me* percepito , e delle modificazioni , che sono in me. Io non debbo cercare *a priori* col razionalismo , impotente affatto su la ragione dell' esistenza ; di determinare la possibilità della conformità della conoscenza coll' oggetto conosciuto. Questa *conformità* , se può chiamarsi così , mi è data , ed io debbo riconoscerla. Le conoscenze primitive di fatto prendono l' oggetto. È questa la base su cui dee poggiare la vera filosofia teoretica. Ma su qual altra base può stabilirsi la vera filosofia pratica ? Quella voce della forza interiore , che mi grida , di riguardare gli altri uomini , che mi appariscono , come esseri simili a me , e di rispettare , in conseguenza , i loro diritti e la loro indipendenza non si fa forse sentire per l' organo stesso del sentimento del *me* ? Sì su questa unica base poggia la filosofia intera , e la parte teoretica va perfettamente di accordo colla parte pratica.

Si suppone ancora falsamente nel pezzo rapportato , che gli oggetti esterni non agi-

scono sul *me*. Noi non li conosciamo, se non che per la loro azione su di noi. Non è mica necessario, di ricorrere al sistema antico delle specie, che si distaccano da' corpi, per ammettere, che questi modificano lo spirito. Lo spirito percepisce in se alcune modificazioni passive, percependole percepisce ancora l' agente esterno. Ciò vale quanto dire, che la sensazione si mostra alla coscienza, come distinta dal soggetto che sente, e dall' oggetto sentito, e come legata a tutti e due. Sentirsi affetto passivamente è sentire qualche cosa da cui lo spirito è affetto: sentirsi affetto passivamente è sentire se stesso paziente: sentire se stesso paziente è lo stesso che sentire l' agente esterno da cui lo spirito è modificato, o che agisce su lo spirito. L' agente esterno non può agire sul *me*, senza che l' Io lo percepisca: questa percezione, che chiamasi *sensazione* è un effetto prodotto in me, e questo effetto è essenzialmente la 'percezione di un oggetto esterno. Questo oggetto sebbene distinto dal *me*, è nondimeno presente al *me*, su di cui agisce. Lo spirito è limitato, ed egli sente ciò che lo limita. Tale è la natura del sentimento primitivo, che noi dobbiamo limitarci a riconoscere. Lo spirito non percepisce dunque gli oggetti esterni, se non che in se stesso, e nella coscienza di se stesso è riposto il fondamento della scienza dell' uomo.

I razionalisti non hanno bene enunciato il problema della realtà della nostra conoscenza: *lo spirito*, hanno eglino detto, *non possiede che idee, che sentimenti; or come passerà egli dalla regione delle idee, o de' sentimenti a quella dell' esistenza?* Eglino avrebbero dovuto osservare, che i sentimenti, e l' esistenza non costituiscono due regioni separate: esse sono due esistenze inseparabili: la conoscenza reale non differisce dal sentimento se non perchè essa presenta allo spirito successivamente gli elementi dell' oggetto sentito, che il sentimento gli aveva presentati insieme.

§. 33. Su l' esistenza de' corpi, *Locke* ragiona nel seguente modo: » La conoscenza, che noi abbiamo della nostra propria esistenza ci viene per *intuizione*; ed è la *ragione* la facoltà, che ci fa conoscere chiaramente l' esistenza di Dio.

» Quanto all' esistenza delle altre cose, » essa non si saprebbe conoscere, se non » che per *sensazione*; perchè come l' esistenza reale non ha alcun legame necessario con alcuna delle idee, che un uomo ha nella sua memoria, e che niuna esistenza eccettuata quella di Dio, ha un legame necessario coll' esistenza di alcun uomo in particolare, segue, che niun uomo può conoscere l' esistenza di alcun essere, se non che quando questo essere

» si fa percepire a quest' uomo , per mezzo
 » della operazione attuale , che esso fa su
 » di lui. Perchè l' avere l' idea di una co-
 » sa nel nostro spirito non prova l' esisten-
 » za di questa cosa maggiormente , che il
 » ritratto di un uomo dimostri l' esistenza
 » di costui nel mondo , o le visioni di un
 » sogno stabiliscano una vera storia.

» L' attuale percezione delle idee , che
 » dall' esterno ci provengono , è adunque
 » la causa , per cui arriviamo a conoscere
 » l' esistenza delle altre cose , e ad essere
 » in noi stessi convinti dell' esistenza fuo-
 » ri di noi , in quel tempo , di alcuna co-
 » sa che eccita questa idea , avvegnachè
 » forse non sappiamo nè consideriamo , co-
 » me ciò avvenga . . . Per esempio allora
 » che io scrivo ciò , la carta , colpendo i
 » miei occhi , produce nel mio spirito l' i-
 » dea a cui io dò il nome di *bianco* , qua-
 » le che siasi l' oggetto , che l' eccita in
 » me; e perciò conosco , che questa qualità
 » o questo accidente , la cui apparenza es-
 » sendo avanti de' miei occhi , produce sem-
 » pre questa idea , esiste realmente e fuor
 » di me.

» Quantunque la conoscenza , che acqui-
 » stiamo per mezzo de' nostri sensi dell' e-
 » sistenza delle cose fuori di noi , *non sia*
 » *certa quanto la nostra cognizione in-*
 » *tuitiva , o le conclusioni , che la nostra*

» *ragione deduce, considerando le idee*
 » *chiare, ed astratte esistenti nel nostro*
 » *spirito, è nondimeno una certezza, che*
 » *merita il nome di conoscenza.* Se noi
 » giugniamo a persuaderci, che le nostre
 » facoltà c'istruiscono come è necessario re-
 » lativamente all'esistenza degli oggetti, da
 » cui sono impressionate, questa certezza
 » non potrebbe ritenersi per una fidanza
 » mal fondata.

» Ma oltre della sicurezza, che i no-
 » stri sensi ci danno, che essi non s'ingau-
 » nano punto nel rapporto, che ci fanno
 » dell'esistenza delle cose esteriori, per le
 » impressioni, che essi ne ricevono, noi
 » siamo ancora confermati in questa sicu-
 » rezza per altre ragioni, che concorrono a
 » stabilirla.

» Primieramente ad evidenza si scorge
 » essere queste percezioni in noi prodotte
 » da cause esterne, che colpiscono i nostri
 » sensi, perchè quelli privi degli organi di
 » un senso qualunque, non possono giam-
 » mai introdurre attualmente nel loro spiri-
 » to idee appartenenti a questo senso . . .
 » nè esse sono prodotte dagli organi, per-
 » chè se ciò fosse, gli occhi di un uomo
 » produrrebbero colori nelle tenebre, ed il
 » suo naso sentirebbe odore di rose nel-
 » l'inverno.

» In secondo luogo, un'altra prova si

» è , di non potere io impedire alcune vol-
 » te , che queste percèzioni sieno prodotte
 » nel mio spirito. Poichè sebbene quando
 » abbia chiusi gli occhi , o sia in una ca-
 » mera oscura , possa richiamare nel mio
 » spirito a piacimento le idee della luce o
 » del sole , collocate nella mia memoria da
 » precedente sensazione , ed abbandonarle
 » ogni volta che mi piace , rappresentando-
 » mi quelle dell' odore di una rosa , o del
 » gusto dello zuccaro ; pure se volgo gli
 » occhi verso del sole , non potrò sfuggire
 » di ricevere le idee prodotte allora in me
 » dalla luce o dal sole. Di modochè avvi
 » una gran differenza fra le idee , che in me
 » s' introducono per forza in me , e che
 » non posso evitare di avere , e quelle che
 » sono come in riserbo nella mia memoria,
 » su le quali avrò costantemente il potere
 » di disporne , e di lasciarle secondo mi ag-
 » grada. Ed egli bisogna , per conseguenza,
 » che vi sia necessariamente qualche causa
 » esteriore , l' impressione viva di alcuni
 » oggetti fuori di me , di cui io non possa
 » superare l' efficacia , che produca queste
 » idee nel mio spirito , sia che io voglio ,
 » o no. Oltre a ciò , non vi ha persona ,
 » che non senta in se stesso la differenza ,
 » che si trova fra contemplare il sole , con-
 » formemente all' idea , che egli ne ha nel-
 » la sua memoria , ed il riguardarlo attual-

» mente : due cose di cui la percezione è
 » sì distinta nel suo spirito , che poche di
 » queste idee sono più distinte l'una dal-
 » l'altra. Conosce dunque , che tutte e due
 » non sono un effetto della sua memoria ,
 » o una produzione del suo proprio spirito ,
 » e puri fantasmi in se stesso formati ; ma
 » che la veduta attuale del sole è prodotta
 » da una causa , che esiste fuor di lui.

» In terzo luogo aggiungasi , che mol-
 » te di queste idee sono in noi prodotte
 » con dolore , quantunque in seguito ce le
 » rammentiamo , senza risentirne il menomo
 » incomodo. Così un sentimento sgradevole
 » di caldo o di freddo non ci cagiona alcu-
 » na molesta impressione , allorchè ne ri-
 » chiamiamo l'idea nel nostro spirito , seb-
 » bene ci fosse riuscita assai spiacevole ,
 » quando l'abbiamo sentito , e lo sia ezian-
 » dio ogni volta , che ritorna a colpirci ; il
 » che deriva dal disordine , in cui gli og-
 » getti esterni gettano il nostro corpo per le
 » attuali impressioni , che vi fanno . . . Lo
 » stesso si può dirè del piacere , che va u-
 » nito a molte attuali sensazioni.

» In quarto luogo i nostri sensi in mol-
 » ti casi si fanno l'un l'altro testimonian-
 » za della verità delle loro relazioni su l'e-
 » sistenza delle cose sensibili fuor di noi.
 » Colui che vede il fuoco può sentirlo , se
 » dubita , che sia una semplice imagina-

» zione , e può convincersene mettendo nel
 » fuoco la sua mano , la quale certamente
 » non potrebbe sentire un dolore sì vivo per
 » una pura idea , o una semplice visione ,
 » a meno che questo dolore non sia pur es-
 » so un' immaginazione , che nondimeno
 » non potrebbe richiamare nel suo spirito ,
 » rappresentandosi l' idea della scottatura
 » dopo essere attualmente cicatrizzata » (a).

Le ragioni di *Locke* , per provare la realtà degli oggetti delle nostre sensazioni , si riducono dunque a quattro : 1. Che noi non possiamo avere queste sensazioni o idee sensibili , se non che per mezzo de' sensi : 2. Perchè i fantasmi si distinguono chiaramente dalle sensazioni : 3. Perchè il piacere ed il dolore , che va unito ad una attuale sensazione , non accompagna il ritorno di queste idee , allorchè gli oggetti sono assenti : 4. Perchè i nostri sensi si rendono l'un l'altro testimonianza dell' esistenza delle cose esterne.

§. 34. La questione su l' idealismo è una questione molto importante , ed intanto essa non è stata da' filosofi ben posta , e ben determinata.

(a) *Locke essai ec. liv. IV. cap. XI.*
 §. 1. a 7.

La prima negligenza commessa, nella questione che ci occupa, si è il non aver distinto l'idealismo soggettivo dall'idealismo oggettivo. Eglino avrebbero dovuto considerare, che la questione ha due parti: si cerca in primo luogo: *Vi ha una causa esterna, che produce le nostre sensazioni? Si cerca in secondo luogo. Qual è la natura della causa esterna, che produce le nostre sensazioni?*

Inoltre, allora che si dice, che le nostre sensazioni derivano da una causa esterna, non si è determinato, *se questa causa è sentita, o pure giudicata*: il che vale quanto il risolvere la seguente questione: *le nostre sensazioni si riferiscono esse ad una causa esterna semplicemente come loro causa, o come ad una loro causa ed oggetto insieme?*

Per far rilevare questa ultima differenza, cioè la differenza, che passa fra una *causa sentita* ed una *causa giudicata* io ricorro al seguente esempio. Io odo in una camera vicina, ma che non è presente a' miei occhi, la voce di un mio amico: io giudico subito, che il mio amico sia in questa camera, sebbene io nol vegga co' miei occhi, e che egli sia la causa, che ha pronunciato le parole da me udite. Quì il mio amico è una causa *giudicata*, non mica *sentita*. Io stendo la mia mano su di un

tavolino , io provo una sensazione di solidità o di resistenza : la causa di questa sensazione è per me il tavolino , e questo tavolino è una causa *sentita* non già *giudicata* : il tavolino è l' *oggetto* insieme della sensazione di solidità.

Secondo la dottrina da me stabilita in questo saggio , ogni sensazione è inseparabilmente unita al suo oggetto , poichè essa è essenzialmente la percezione di un oggetto esterno. La causa immediata della sensazione è dunque *sentita* non già *giudicata* : questa causa è insieme causa ed *oggetto* della sensazione.

È importante il notare siffatte differenze nella questione complicata dell' idealismo.

Locke dice : *le nostre sensazioni debbono derivare da una causa esterna. Hume* eleva contro di questo argomento la seguente difficoltà : » Le percezioni sensibili » sono esse prodotte da oggetti esterni, che » loro rassomigliano ? È questa una questione di fatto ; e come altrimenti deciderla , » se non come tutte le altre questioni di » tal natura , io voglio dire coll' esperienza ? » Ora l' esperienza quivi si tace , e debbe » tacersi. *Nulla può essere presente allo » spirito fuorchè le percezioni* , ed è quindi impossibile avere un' esperienza della » loro connessione cogli oggetti. Senza alcu-

» no ragionevole fondamento adunque sup-
 » porrebbesi tal connessione » (a).

Nulla può essere presente allo spirito fuorchè le percezioni ! Un tal principio del nostro scettico è falso. L'oggetto esterno , che agisce su lo spirito è allo spirito presente. Lo spirito lo percepisce ; e l'oggetto è una causa *sentita* non *giudicata*. Questa causa è dunque sperimentale, perchè fa parte del fatto della sensazione. *Locke* supponendo il principio , che niente è presente allo spirito fuorchè le idee , non può riguardare la causa delle nostre sensazioni come sentita.

Dippiù : concedendo a *Locke* , che le nostre sensazioni derivano da una causa esterna , l'idealismo oggettivo resta in vigore , poichè una tal causa può essere , secondo gl' idealisti di cui parlo , lo spirito infinito. Il Sig. *Degerando* osserva : » Alcuni » filosofi fondando su le relazioni de' sensi » l'esistenza degli oggetti esterni, e la realtà delle conoscenze, che noi ne abbiamo, » non hanno mica creduto , che i sensi ce » ne istruiscano per una percezione indipendente dal raziocinio ; ma eglino hanno

(a) *Hume* , *Saggi su l'intendimento* ;
 saggio 12.

» pensato, che lo spirito conclude dalle sen-
 » sazioni a' lor oggetti; come dagli effetti
 » alle loro cause: *Noi non ci diamo le*
 » *nostre sensazioni a noi stessi*, hanno e-
 » glino detto; esse son dunque il prodotto
 » di agenti stranieri: *noi non formiamo*
 » *che le nostre idee complesse; le nostre*
 » *idee semplici sono dunque un impronto*
 » *che noi facciamo da esseri differenti da*
 » *noi*. È questo particolarmente il ragiona-
 » mento di Locke; è ancora presso a po-
 » co quello di d' Alembert. Ma gl' idealisti
 » innalzano ancora quì molte obbiezioni:
 » un tal ragionamento suppone, che si ha
 » il diritto di concludere da un effetto no-
 » to ad una causa ignota, ed Hume ha
 » contrastato questo diritto. Se lo spirito da
 » un' altra parte può rimontare dagli effet-
 » ti alle cause, ciò non è, se non che in
 » virtù dell' analogia; or egli non può es-
 » servi quì alcuna analogia, senza supporre
 » lo stato della questione. Ammettendo, che
 » la presenza in noi delle sensazioni, che
 » non ci abbiamo date, provi l' esistenza
 » di certi esseri fuori di noi stessi, almeno
 » questa induzione non ci fornisce alcun lu-
 » me su le loro proprietà intrinseche; e
 » che cosa è mai sapere, che una cosa e-
 » siste, se non si sa qual' è questa cosa?
 » Berkeley convenendo, che noi non siamo
 » gli autori delle nostre proprie sensazioni,

» riconoscendo , che esse debbono avere u-
 » na causa esterna , trova molto più natu-
 » rale e molto più semplice , di farle deri-
 » vare immediatamente dalla suprema intel-
 » ligenza. Leibnitz finalmente attacca la sup-
 » posizione principale essa stessa , e non
 » vede nelle sensazioni , se non che il pro-
 » dotto dell' attività interiore dello spirito ;
 » egli rifiuta loro quel carattere di sempli-
 » cità , che Locke aveva creduto riconosce-
 » re in alcune fra di esse » (a).

§. 35. Delle quattro ragioni addotte da *Locke* contro l' idealismo , due non sono affatto concludenti. La prima si è , che noi non possiamo avere alcune idee semplici , se non che per mezzo de' sensi analoghi. L' idealismo risponde che esso non nega l' esistenza ideale del nostro corpo , e perciò de' nostri sensi , nè la scambievole dipendenza de' fenomeni. Abbiamo su quest' oggetto riferito di sopra le riflessioni di *Wolfio*.

La quarta ragione si è , che i nostri sensi si rendono una scambievole testimonianza su l' esistenza delle cose esteriori : l' idealismo elude questa ragione colla supposta dipendenza de' fenomeni : esso ammet-

(a) *Dégérando Histoire comparée t. 3. cap. x. prima ediz.*

te, che i fenomeni di un senso sono in congiunzione co' fenomeni di un altro senso; che per cagion di esempio, vi ha una relazione costante fra i fenomeni della vista, e quelli del tatto, fra i fenomeni dell' udito e quelli del tatto, eq. *Locke* inoltre riguarda la certezza, che abbiamo delle cose esteriori come minore di quella nascente dalla cognizione intuitiva del senso intimo, e da quella delle conclusioni, che la nostra ragione deduce, considerando le idee chiare, ed astratte, esistenti nel nostro spirito. Ora ciò che è meno certo di una cosa certa è incerto; l' esistenza de' corpi è dunque, secondo *Locke*, incerta. Questo filosofo usa su l' importante questione, che ci occupa, un linguaggio vario: egli scrive: » La certezza delle cose in natura, essendo una volta fondata su la testimonianza de' nostri sensi, essa non solo è sì perfetta quale la nostra natura lo permette, ma lo è altresì quale la nostra condizione lo richiede. Poichè non essendo le nostre facoltà proporzionate all' intera estensione degli esseri, nè ad alcuna cognizione delle cose chiara, perfetta, assoluta, ed esente di ogni dubbio, e d' ogni incertezza, ma alla conservazione delle nostre persone, in cui esse si trovano quali debbono essere per l' uso di questa vita, esse sotto questo rapporto ci servono assai

» bene , dandoci soltanto a conoscere in modo certo le cose convenienti o contrarie alla nostra natura.

» L' esistenza de' corpi é dunque , secondo *Locke* , incerta. Ma l' autore stesso soggiunge. Questa evidenza è così grande come la possiamo desiderare , essendo tanto certa quanto il piacere od il dolore che sentiamo , cioè la nostra felicità od infelicità » (a).

Ora la conoscenza , che abbiamo dell' esistenza di un piacere , o di un dolore , non è forse una conoscenza intuitiva ? non è forse una conoscenza interiore del proprio essere ? Per non porre il filosofo inglese , in contraddizione con se stesso , giova il credere , che egli alluda alla differenza , che nel capitolo primo ho stabilita con *Cartesio* , fra i giudizj relativi all' esistenza degli oggetti esterni , ed il giudizio su l' esistenza del proprio essere ; cioè , che l' esistenza del proprio essere si pone col dubitarne , e col dubbio stesso dell' esistenza delle altre cose ; laddove col dubbio dell' esistenza delle altre cose non si pone mica questa esistenza. Ma fa d' uopo osservare , che questa differenza non compete esclusivamente

(a) *Loc. cit.*, §. 8.

a' soli oggetti esterni, essa compete pure alle modificazioni del proprio essere: dubitando dell' esistenza in me di un piacere o di un dolore, io non pongo con questo dubbio il piacere o il dolore in me. Questa differenza nondimeno non fa sì, che l' esistenza delle modificazioni, che chiaramente percepiamo in noi non sia incontrastabile come l' esistenza del proprio essere; e che la conoscenza di esse non sia fondata su lo stesso motivo immediato del senso intimo, e che non sia ugualmente una conoscenza intuitiva come quella del proprio essere.

Il sentimento del *me* paziente, del *me* limitato da un di fuori, è primitivo e costante. In questo sentimento interno mi è data l' esistenza di un di fuori, che agisce in me, e che mi limita. La realtà di *un di fuori* è dunque fondata su lo stesso motivo del senso intimo, su di cui è fondata l' esistenza del *me*, e delle modificazioni, che sono nel *me*. Ogni dubbio perciò su l' esistenza di un di fuori è irragionevole.

I filosofi, avendo, quasi generalmente, trascurato l' esame diligente de' nostri motivi di conoscere, hanno adottato l' errore di credere, che la certezza dell' esistenza del di fuori da essi chiamata *certezza fisica*, sia minore della certezza, che abbiamo del proprio essere, e di quella delle altre verità razionali, fondata su la comparazione

delle nostre idee astratte; o sia sul principio d' identità. L' Abate *Genovesi* scrive :
 » La verità di sensazioni non consistendo in
 » paragoni , ma nel solo senso di quel che
 » si sente , è la sola la quale è fuori di o-
 » gni attentato di sospetto , di tutte le ve-
 » rità , che sono fuori del campo delle idee.

» Non è possibile , che non si senta
 » quel che si sente , come non è possibile ,
 » che una cosa sia e non sia insieme. Così
 » niente vi dee essere più certo , quanto
 » che noi siamo , mentre sentiamo di esser-
 » ci : che noi pensiamo , scegliamo ec. men-
 » tre sentiamo di pensare e di scegliere :
 » che noi sentiamo dolore o piacere , odio o
 » amore , timore o sdegno ec. mentre siamo
 » coscì di sentirlo. Al medesimo modo noi
 » siamo certi di vedere , di udire , di tocca-
 » re ec ; perchè queste non sono meno sen-
 » sazioni di quelle altre ; *ed ogni sensazio-*
 » *ne quando si sente è per appunto quel*
 » *che si sente.* I contrasti dunque con i
 » Pirronici sono in quelle verità , che si
 » chiamano *di rapporti*. Come possiamo ,
 » dicon essi , accertarci , se le nostre idee
 » e sensazioni corrispondano veramente agli
 » oggetti , a cui le riferiamo ?

» Nè è dubbio , che in questa materia
 » non vi sieno de' grandissimi ingarbugli.
 » Credo tutta volta , di potersi venire ad
 » una transazione. Nel campo di queste ve-

» rità obbiettive sono da distinguersi tre
 » punti, esistenza di oggetti in confuso,
 » essenza o idea distinta, e rapporti con
 » noi o fra loro. Su l' esistenza stimo di
 » dover esser certi. Non vi è effetto senza
 » cagione; dunque le nostre sensazioni, le
 » quali non si destano mai, *senza che noi*
 » *siam coscj di esser tocchi da qualche*
 » *cosa al di fuori di noi mostrano assai*
 » *bastantemente essere al di fuori di noi*
 » *delle cose, che ci toccano. Non è una*
 » *verità dell' evidenza delle ideali, ma è*
 » *di quelle del secondo genere: si sente*
 » *senza raziocinio.* De' rapporti di queste
 » cose con noi é giudice la sensazione me-
 » desima; perchè noi per sensazione sap-
 » piamo, se ci giovano, o nuocciono, e
 » come e quanto: ed ogni sensazione è cer-
 » ta, come si riferisce a noi medesimi. I
 » rapporti assoluti delle cose fra loro, e
 » l' essenze intime di queste cose, ci sa-
 » ranno eternamente ignote. Ma rispetto al
 » nostro interesse basta di conoscere i rap-
 » porti relativi. Noi non sappiamo, per ca-
 » gion di esempio, nè la vera grandezza di
 » un bue, nè quella del nostro corpo;
 » dond' è, che ignoriamo i loro rapporti
 » assoluti. Ma noi sappiamo per sensazioni
 » a che ci può giovare un bue, e questo
 » ci può e dee bastare. Noi non sappiamo
 » nè la grandezza assoluta, nè l' assoluta

» velocità del moto de' corpi celesti : ma
 » ne sappiamo la velocità relativa fra loro ,
 » e con noi , essendo tali notizie le differen-
 » ze delle sensazioni , o de' calcoli delle sen-
 » sazioni ; e questo serve a' nostri interessi.
 » Tutta la scienza , che abbiamo di questo
 » mondo è scienza di fenomeni : i generali
 » son detti *cause* , i particolari *effetti*. Ma
 » i fenomeni non sono che nostre sensazio-
 » ni , che il mondo in noi desta » (a).

Imitandomi all' esame di ciò , che il filosofo citato dice su la certezza dell' esistenza degli oggetti esterni , dico a questo valent' uomo : voi avete posto come incontrastabile , *che ogni sensazione , quando si sente è per appunto quel che si sente ;* voi ponete ugualmente , *che nel destarsi delle sensazioni , noi siam coscj di esser tocchi da qualche cosa al di fuori di noi :* voi avete pure stabilito , *che la verità di sensazione è fuori di ogni attentato di sospetto ; e che non è possibile che non si senta quel che si sente , come non è possibile , che una cosa sia e non sia insieme.* Ora dico io : se la sensazione non può non esser tale quale si sente , se la

(a) *Genovesi scienze metafisiche capo v. §. 8. e 9.*

sensazione si sente come una passione in noi ; se essa si sente come una cosa inseparabile da un di fuori , che ci tocca ; è dunque una verità fuori d'ogni attentato di sospetto , che la sensazione sia una passione in noi , e che essa sia legata con un di fuori , che ci tocca. Ora se questa verità è fuori di ogni attentato di sospetto , essa non può esser meno evidente , o per dir meglio meno certa delle ideali ; poichè non può soffrire il menomo dubbio.

Le verità ideali sono ipotetiche , e s' appartiene all'esperienza il rendere reali l'ipotesi ; Ora posto , pel senso intimo , che la sensazione sia unita all'oggetto sentito , sarebbe una contraddizione il riguardarla separata dall'oggetto esterno.

I filosofi , che attribuiscono alle verità ideali una maggior certezza di quella , che concedono alle verità di fatto , non riflettono , che tutte le verità ideali riposano necessariamente sul fatto della coscienza. Per qual ragione , io domando a costoro , ammettete voi un teorema di geometria ? Senza dubbio lo ammettete , in forza di una particolare dimostrazione ; voi dunque supponete , che questa dimostrazione sia esatta , e che in essa lo spirito ragioni conformemente alle regole di una sana logica. Or chi vi assicura , se non che il senso intimo , che voi ragionando avete prati-

cato le regole essenziali al raziocinio? L'aver praticato tali regole non è forse una verità di fatto, che la sola testimonianza della coscienza può rivelarvi? Voi dunque in ciò supponete tacitamente, che i fatti, che la coscienza vi mostra, son tali quali essa ve li mostra. Ora non vi mostra forse la coscienza la sensazione come distinta dal soggetto che sente, e dall'oggetto sentito, e come legata a tutti e due? La prerogativa dunque, che voi vi fate lecito di attribuire alle verità ideali su le verità di fatto non può ammettersi.

§. 36. Ma vediamo su quali motivi può essere appoggiato il dubbio su la realtà di un di fuori che ci modifica.

Elvezio scrive: » Egli sarebbe impossibile, di stare attaccato all'assioma di » *Cartesio*, e di non riposarsi, se non » che su l'evidenza. Se in tutti i giorni si » ripete questo assioma nelle scuole, ciò » avviene, perchè esso non vi è pienamente inteso: ciò avviene, perchè *Cartesio* » non avendo posto, se posso esprimermi » così, alcuna insegna all'osteria dell'evidenza, ciascuno crede, di avere il diritto, di farvi alloggiare la sua opinione. » Chiunque realmente non si arrenderebbe, » che all'evidenza, non sarebbe quasi sicuro, se non che della sua propria esistenza. Come lo sarebbe egli, per esem-

» pio, di quella de' corpi? Dio colla sua
 » onnipotenza non può forse fare su i no-
 » stri sensi le stesse impressioni, che vi
 » ecciterebbe la presenza degli oggetti? Ora
 » se Dio lo può, come assicurare, che e-
 » gli non fa uso a tal riguardo del suo po-
 » tere, e che tutto l' universo non sia, se
 » non che un puro fenomeno? Da un' al-
 » tra parte, se nei sogni noi siamo affetti
 » dalle stesse sensazioni, che proveremmo
 » alla presenza degli oggetti, come prova-
 » re, che la nostra vita non è mica un
 » lungo sogno?

» Io non pretendo negare l' esistenza
 » de' corpi; ma solamente mostrare, che
 » noi ne abbiamo una sicurezza minore di
 » quella, che abbiamo della nostra propria
 » esistenza. Or come la verità è un punto
 » indivisibile in modo che non può dirsi di
 » una verità, che essa è *più o meno vera*,
 » egli è evidente, che se noi siamo più
 » certi della nostra propria esistenza, che
 » di quella de' corpi, l' esistenza de' corpi
 » non è, per conseguenza, se non che una
 » probabilità: probabilità, che senza dub-
 » bio è molto grande, e che nella condot-
 » ta equivale all' evidenza; ma che intanto
 » non è se non che una probabilità. Ora
 » se quasi tutte le nostre verità si riduco-
 » no a delle probabilità, qual riconoscenza
 » non dovrebbe all' uomo di genio, che

» s' incaricherebbe di costruire delle tavole
 » fisiche, metafisiche, morali, e politiche,
 » ove sarebbero denotati con precisione tut-
 » ti i diversi gradi di probabilità, e per
 » conseguenza di credenza, che si dee as-
 » segnare a ciascuna opinione? L' esistenza
 » de' corpi, per esempio, sarebbe colloca-
 » ta nelle tavole fisiche come il primo gra-
 » do di certezza; vi si determinerebbe in
 » seguito ciò che vi ha a scommettere, che
 » il sole nascerà domani, che esso nascerà
 » in dieci, in venti anni ec. Nelle tavole
 » morali o politiche, vi si collocherebbe
 » ugualmente, come primo grado di cer-
 » tezza, l' esistenza di Roma, o di Lon-
 » dra, poi quella degli eroi, come Cesare
 » o Guglielmo il conquistatore, si discen-
 » derebbe così, per la scala delle probabi-
 » lità, sino a' fatti i meno certi, e final-
 » mente sino a' pretesi miracoli di Maomet-
 » to, sino a quei prodigj attestati da tanti
 » arabi, e la cui falsità è molto probabile
 » quì basso, ove i mentitori sono molto
 » comuni, ed i prodigj molto rari » (a).

Due son dunque, secondo il filosofo
 citato, i motivi, che rendono incerta l' esi-

(a) *Elvezio de l' Esprit* discorso 1.
 cap. 1. nota e.

stenza de' corpi : il primo si è , che la causa esterna delle nostre sensazioni può essere Dio , non già i corpi : il secondo si è , che gli oggetti percepiti ne' sogni non hanno esistenza. Il primo motivo non riguarda affatto l' idealismo soggettivo , il quale rigetta qualunque causa esterna delle nostre sensazioni : nel momento mi limito dunque ad esaminar la forza del secondo motivo. Io ho ragionato a questo modo : il sentimento del proprio essere è il sentimento del me paziente ; l' io è dunque affetto da un di fuori quale che siasi. Per potere opporre a questo raziocinio i sogni , bisognerebbe provare , che ne' sogni lo spirito non è affetto da un di fuori. Ciò è impossibile a provarsi ; l' argomento dunque de' sogni è di nullo valore per l' idealismo soggettivo.

Il proprio corpo è un di fuori relativamente allo spirito : l' azione de' corpi esterni non è immediata sul principio sensitivo , ma mediata : i corpi esterni operano sul proprio corpo , e per mezzo di esso su l' anima ; quindi il proprio corpo è di fuori , che modifica immediatamente l' anima. Noi abbiamo la sensibilità e l' immaginazione : quando immaginiamo gli oggetti assenti , che hanno altre volte prodotto le nostre sensazioni , la causa fisica di queste sensazioni , cioè i moti del cervello , ci rinnovano in parte , senza che attualmente abbiamo per

causa l'azione de' corpi esterni. Questi moti del cervello, che non hanno per causa fisica l'azione degli oggetti esterni, hanno luogo cziadieu nel sonno, e sono la causa fisica de' sogni. Così, per cagion di esempio, nel sonno il sangue agitato in conseguenza della disposizione momentanea, in cui il corpo si trova, o i vapori, che si esalano dallo stomaco, o finalmente ogni altro fluido, portandoci abbondantemente al cervello, producono ivi de' moti; per mezzo de' quali quest'organo opera, in un modo a noi incomprensibile, su lo spirito. L'estremità de' nervi, che termina al *sensorium* è posta in moto, mentre quella che termina alla superficie del nostro corpo è in riposo: allora nascono i sogni. Ne' sogni dunque lo spirito è affetto da un di fuori, e l'obbiezione proposta non sussiste. Il raziocinio, per la realtà del di fuori, può esprimersi in questo modo generale: io ho il sentimento del me paziente tanto nella veglia, che ne' sogni; l'io è dunque affetto da un di fuori, tanto nella veglia, che ne' sogni. L'idealismo soggettivo è dunque falso.

Ma si replica: ne' sogni abbiamo il sentimento, di essere impressionati da corpi esterni, che realmente non fanno alcuna azione su di noi. Ma se, come ho detto, vi ha ne' sogni una causa fisica esterna,

che ci modifica , i sogni nulla provano contro la realtà del di fuori. Inoltre, gli oggetti esterni , che ci appariscono ne' sogni, non fanno attualmente alcuna azione su di noi ; ma è necessario , che l' abbiano , in qualunque modo , fatto una volta ; e perciò la realtà degli elementi di cui si compone il sogno è incontrastabile , quantunque la composizione sia priva di realtà. I sogni non sono possibili senza la veglia , come i fantasmi non sono possibili senza le sensazioni ; ed in conseguenza senza la realtà del di fuori , che ci modifica , il fenomeno de' sogni non avrebbe luogo.

Ne' §. 59 e 60 del terzo volume di questo saggio ho provato , esser falso , che ne' sogni gli oggetti si riguardino come presenti. Il riguardare gli oggetti come presenti , come passati , e come futuri , è un atto del giudizio ; non mica dell' immaginazione. Lo spirito ne' sogni è solamente in uno stato passivo : egli è affetto da fantasmi ; ma non è in pieno possesso della sua attività , quindi non può aver luogo in lui alcun giudizio , ed in tale stato egli non è capace nè di verità nè di falsità : per potersi a lui imputare l' errore è necessario , che abbia il pieno possesso della sua attività. L' obiezione degl' idealisti dedotta da' sogni, sebbene sembri speciosa , allora che si esamina profondamente , si trova di niun valore.

Noi abbiamo il sentimento della nostra identità personale. Allora che , rivolgendo la nostra meditazione su di questo sentimento , decomponendolo e ricomponendolo , nascono in noi le nozioni del passato, del presente, e del futuro, ha luogo il giudizio: *Quell' Io che fui A; ora son B.* Ora ne' sogni sembra sospesa l'attività dell' anima, e perciò non vi è il giudizio di cui parliamo; quindi gli oggetti , che ci appariscono ne' sogni , non sono dallo spirito giudicati presenti , nè passati , nè futuri. Lo spirito ne' sogni ha delle apparenze; ma non forma giudizj su le apparenze; ora l' errore e la verità non appartengono , secondo me, e secondo la massima parte de' filosofi , alle apparenze; ma a' giudizj su le apparenze. Non diremo , che gli Astronomi sono in errore , perchè il sole apparisce loro come un corpo piccolo , ed infinitamente minore della terra , sebbene eglino lo giudichino di una grandezza , che sorpassa di molto quella della terra.

La differenza poi fra il sogno e la veglia è troppo luminosa. Tralasciando di parlare della stravaganza de' sogni , lo spirito , come ho detto , è passivo ne' sogni , è nel pieno possesso della sua attività nella veglia. I nostri sogni non possono formare una serie continuata , laddove le percezioni della veglia formano una serie non interrotta e legata di avvenimenti.

Cartesio osservò questa differenza: egli scrive: » Fra il sogno e la veglia io vi trovo una notabilissima differenza in ciò, » che la nostra memoria non può giammai » legare ed unire i nostri sogni gli uni agli » altri, e con tutta la serie della nostra » vita, come essa suole legare le cose, che » ci avvengono essendo svegliati. Ed in effetto, se allora che io veglio, alcuno mi apparisse tutto in un subito, e disparisse nello stesso modo, come fanno le immagini, che io vedo dormendo, in modo che non potessi osservare, nè donde egli venisse, nè dove andasse, non senza ragione io lo giudicherei uno spettro, » o un fantasma formato nel mio cervello, » e simile a quelli, che vi si formano, » quando dormo, piuttosto che un vero uomo. Ma quando io percepisco delle cose, » di cui conosco distintamente ed il luogo » donde esse vengono, e quello, ove esse sono, ed il tempo, in cui mi appariscono, e che senza alcuna interruzione posso legare il sentimento, che ne ho, colla serie del resto della mia vita, io sono intieramente sicuro, che le percepisco vegliando, e non già nel sogno » (a).

(a) *Cartesio meditazione 6.*

Se io formo successivamente un' opera di arte o di scienza, mi ricordo dove l' ho precedentemente lasciata, e ve la trovo appunto quale l' ho lasciata. Se eseguo un viaggio, mi ricordo dove mi son fermato dormendo, e mi rinvento svegliandomi precisamente nello stesso luogo. Così la veglia si distingue da' sogni, non solamente per mezzo di un sentimento infallibile; ma per questa continuità di azioni, che durante la veglia si seguono, e dipendono scambievolmente le une dalle altre, e che formano fra di esse una catena continuata.

Credo di aver sufficientemente confutato l' idealismo soggettivo. Passo ora all' esame dell' idealismo oggettivo.

§. 37. Noi concediamo, dicono alcuni idealisti, che le nostre sensazioni sieno inseparabili da un' esistenza esterna. Ma questa esistenza è egli forse necessario, che fossero de' corpi? Gli stessi realisti confessano, che noi non conosciamo i corpi, se non che per le loro proprietà relative: noi non possiamo concepirli, se non che come cause delle nostre sensazioni. Or chi c' impedisce di supporre, che una causa unica ed immutabile produca in noi tutta la moltitudine delle sensazioni, dalla quale lo spirito è affetto? Gli effetti allora sarebbero multipli e varj, la causa sarebbe unica ed immutabile.

Dopo il sistema delle cause occasionali, immaginato per ispiegare il commercio fra l' anima ed il corpo, fu facile di passare all' idealismo oggettivo. Nell' ipotesi delle cause occasionali, i corpi non operano su l' anima, nè l' anima opera sul corpo: questa reciproca azione si riguarda come impossibile: Dio è la sola causa efficiente tanto delle sensazioni dell' anima, che de' moti del corpo: i moti del corpo sono la causa occasionale, che determina la causa efficiente a produrre le sensazioni nell' anima; ed i voleri dell' anima sono la causa occasionale, che determina Dio a produrre i moti volentarij nel corpo.

Nell' ipotesi, di cui parliamo, l' esistenza delle sensazioni nell' anima non é in connessione coll' esistenza de' corpi, e Dio potrebbe produrre nell' anima tutte le sensazioni, che ella sperimenta in se, senza che vi fosse alcun corpo. L' esistenza de' corpi, in questo sistema, non sembra appoggiata su di alcun motivo. *Malebranche* si accorse di ciò, e contro ogni logica ebbe ricorso alla fede, per provare l' esistenza de' corpi; come se non ammessa l' esistenza de' corpi si potesse provare la rivelazione.

Arnaldo vide le perniciose illazioni, che scendono dalla confessione di *Malebranche*; e cercò di combattere l' autore della ricerca della verità. Ma egli ammise il prin-

cipio, da cui il suo avversario partiva; ammise, che Dio non già i corpi producono nell'anima le sensazioni, e che queste potrebbero, assolutamente parlando, esser prodotte nell'anima da Dio, sebbene i corpi non avessero alcuna real esistenza: soggiunse nondimeno *Arnaldo*, che se Dio producesse nel nostro spirito le sensazioni, senza che i corpi vi fossero, c' ingannerebbe; e che ciò essendo contrario alla santità divina, non può Dio farlo. *Arnaldo* riprodusse dunque, per provare l'esistenza de' corpi, l'argomento di *Cartesio* della veracità di Dio, e ragionò nel seguente modo:

» Noi possiamo tirare dalla parola un
 » argomento certo dell'esistenza de' corpi,
 » unendovi il principio, che Dio non è af-
 » fatto ingannatore. Perchè io non posso du-
 » bitare, che non creda di parlare, finchè
 » mi ricordo, cioè che non creda di unire
 » i miei pensieri a certi suoni, che io cre-
 » do di formare per mezzo del corpo, che
 » ho supposto di essermi unito, per farli
 » intendere ad altre persone simili a me,
 » le quali suppongo essere intorno di me,
 » e che, per quel che mi sembra, non man-
 » cano punto, di fare intendere da parte
 » loro, o per altre parole, che m' imma-
 » gino di udire, o per altri segni, che
 » credo di vedere, che eglino hanno ben
 » compreso ciò che io ho voluto dir loro.

» Ora se io non avessi alcun corpo, e se
 » non vi fossero altri uomini fuori di me
 » bisognerebbe, che Dio mi avesse ingan-
 » nato un' infinità di volte, formando nel
 » mio spirito immediatamente per se stesso,
 » e senza potersi dire, che egli ne ha pre-
 » so occasione da' moti del mio corpo, poi-
 » chè si suppone, che io non ho alcun cor-
 » po, tutti i pensieri, che io ho avuto di
 » tanti diversi suoni, come formati dagli
 » organi del mio corpo, e rispondendomi
 » interiormente egli stesso sì a proposito,
 » che non potessi dubitare, di non essere
 » le persone, a cui pensava parlare, che
 » mi rispondessero: e ciò non una volta o
 » due, ma un' infinità di volte.

È questo il primo argomento di *Ar-
 naldo*, per provare l' esistenza de' corpi:
 il secondo è il seguente:

» Io ho appreso diverse lingue, per farmi
 » intendere da differenti persone. Sono sicuris-
 » simo, di non averle mica inventate; ed ho
 » di queste lingue formato differenti giudizj,
 » le une essendomi sembrate più belle delle
 » altre; ed ho creduto di sapere con mol-
 » ta certezza, che alcune erano più nuove;
 » ed altre più antiche. Ed ho ancora osser-
 » vato, che credendo parlare a certe per-
 » sone, elleno m' inteudevano bene, parlan-
 » do loro una di quelle lingue, e non m' in-
 » tendevano affatto parlando loro un' altra

» lingua. Ora bisognerebbe attribuire a Dio
 » una condotta interamente indegna di lui,
 » se altra cosa non avesse esistenza , se non
 » che egli ed il mio spirito : perchè biso-
 » gnerebbe , che egli fosse autore di tutte
 » queste differenti lingue , senza che se ne
 » potesse concepire la menoma utilità , se
 » non che egli abbia avuto il disegno di
 » divertirsi , e d'ingannarmi ; e che facen-
 » domi credere , che io parlo ora l' una ora
 » l' altra di queste lingue , egli mi volesse
 » ancora far credere , contraffacendo il per-
 » sonaggio di coloro , a cui io credo parla-
 » re , che vi erano delle lingue , che egli
 » non intendeva , e di quelle , che egli
 » intendeva.

Il terzo argomento di *Arnaldo* è il seguente :

» Io ho creduto di udire un' infinità
 » di volte degli uomini , che mi parla-
 » vano , alcuni de' quali mi han sembrato
 » dirmi delle cose molto buone , ed altri
 » delle cose molto male , e che sarebbero
 » state capaci , di farmi offendere gravemen-
 » te Dio , se avessi seguito le impressioni ,
 » che le loro parole erano capaci di darmi ;
 » perchè ve n' erano di quelle , che mi
 » avrebbero indotto a credere , che non è
 » Dio. Or io sono ben sicuro , che questi
 » pensieri non venivano affatto da me ; poi-
 » chè io ne aveva molto orrore : bisogne-

» rebbe dunque , che essi venissero da Dio,
 » che mi avrebbe parlato interiormente , in
 » luogo di queste persone , le quali io cre-
 » deva , che mi parlavano esteriormente.
 » Or l' idea , che ho dell' essere perfetto ,
 » non soffre mica , che si attribuisca a lui
 » una condotta sì indegna della bontà di
 » lui : io debbo dunque riguardare come
 » impossibile la supposizione, che non esiste
 » altra cosa, se non che Dio ed il mio spirito.

Il quarto argomento dello stesso filoso-
 fo , a favore dell' esistenza de' corpi , è il
 seguente.

» Io sono sicurissimo , di non avere in-
 » ventato l' arte di scrivere ; e quando l' ho
 » appresa , ho immaginato , che vi erano
 » altre persone simili a me , che me l' in-
 » segnavano. Bisognerebbe ancora , che Dio
 » avesse posto in giuoco tutti questi perso-
 » naggi , per mezzo de' fantasmi , che egli
 » avrebbe messo nel mio spirito , come per
 » divertirsi con me. Potrebbe pensarlo , e
 » non crederlo affatto ingannatore ? Ma a-
 » vendo io dopo compreso, che la più gran-
 » de utilità di quest' arte era , di farsi in-
 » tendere dalle persone assenti , che potreb-
 » bero per lo stesso mezzo risponderci su
 » di ciò , che noi avremmo loro scritto ,
 » ciò che alcune volte poteva non accadere,
 » che dopo lungo tempo , quando esse era-
 » no molto lontane , io me ne son servito

» un' infinità di volte a questo fine , e non
 » mi è mancato il ricever la risposta nel
 » tempo che io aveva pensato. Se l' una e
 » l' altra , cioè la lettera e la risposta , non
 » fossero state che delle immaginazioni po-
 » ste immediatamente da Dio nel mio spi-
 » rito , potrebbesi forse dubitare , che egli
 » non si fosse compiaciuto d' ingannarmi ?
 » Ora bisognerebbe certamente , che ciò ac-
 » cadesse , se niun altra cosa vi fosse , se
 » non che Dio ed il mio spirito. Questa
 » ipotesi dunque racchiudendo tante cose in-
 » degne di Dio , dee essere rigettata come
 » impossibile.

Il quinto argomento di *Arnaldo* , su
 l' oggetto che ci occupa , procede a que-
 sto modo.

» Io ho creduto , che l' arte di scrive-
 » re aveva prodotto un' infinità di libri , e
 » mi sono immaginato averne letto molti ,
 » e su differenti materie , essendo io ben
 » certo di non averli fatti. Vi erano storie
 » differenti scritte in diverse lingue , di cui
 » le une mi son sembrate vere , altre mi
 » son sembrate dubbiose , ed altre false. Io
 » ho preso per vere , almeno per riguardo
 » de' principali accidenti quelle , che riferi-
 » vano cose come accadute nel loro tempo
 » alla vista ed alla conoscenza di tutto il
 » mondo , o che erano riferite della stessa
 » maniera da molti altri autori , che ragio-

» nevolmente non poteva credersi, di essersi
 » accordati insieme per mentire. Io ho prese
 » per incerte quelle, che non erano tanto
 » bene attestate, e per false quelle, che
 » erano manifestamente contrarie alle vere,
 » o che coloro, i quali le avevano compo-
 » ste, non avevano date, che per favole,
 » come i poemi, ed i romanzi. Che cosa
 » potrei io dire su di ciò, nell'ipotesi,
 » che niun'altra cosa vi fosse, se non che
 » Dio, ed il mio spirito? Essendo ben si-
 » curo, che non son io, che ho composto
 » queste storie, bisognerebbe, che Dio ne
 » fosse stato l'autore, e che le avesse im-
 » presse nel mio spirito, e nella mia me-
 » moria spirituale, nel tempo stesso, in
 » cui m'immaginava leggerle ne' libri, ed
 » io non saprei qual giudizio formarne,
 » perchè essendo di Dio, esse dovrebbero
 » esser tutte vere, senza eccettuarne le più
 » false, ciò che è una contradizione ridico-
 » la. E le più vere dovrebbero essere le più
 » false, perchè non essendovi altra cosa,
 » se non che Dio ed il mio spirito, nulla
 » sarebbe accaduto di ciò che esse conter-
 » rebbero. Bisogna forse altra cosa per co-
 » noscere l'assurdità di questa supposizione,
 » quando si conosce Dio?

Ecco il sesto argomento dello stesso au-
 tore su lo stesso oggetto.

» Io ho creduto aver letto alcuni altri

» libri su diverse specie di soggetti : se ne
 » trovano di quelli , che tendono a distrug-
 » gere le più grandi verità , ed ancora quel-
 » la dell' esistenza di un Dio : ve ne sono
 » di quelli , che io ho immaginato essere
 » de' poeti pagani , che sono pieni di cose
 » intieramente contrarie all' onestà ed al pu-
 » dore. Posso io credere senza empietà , che
 » Dio abbia fatto gli uni e gli altri impri-
 » mendomeli immediatamente nello spirito ?
 » Intanto bisognerebbe , che io lo credessi ,
 » se fossi solo con Dio , perchè son certis-
 » simo , di non aver io fatto questi libri.

Il settimo argomento di *Arnaldo* , su
 lo stesso oggetto , è così concepito.

» I sentimenti del dolore , della fame ,
 » della sete , possono , se si vuole , nulla
 » provare , riguardo all' esistenza del mio
 » corpo , essendo considerati soli ; ma essi
 » la provano dimostrativamente , quando vi
 » si unisce la considerazione di Dio.

» Quando io ho creduto , di aver mol-
 » to avvicinato la mia mano al fuoco , ne
 » ho sentito un dolore cocente , che ho
 » chiamato bruciatura , il quale mi ha ob-
 » bligato di allontanarmi , e come questo
 » dolore è cessato e si è molto diminuito ,
 » tostochè ho creduto , di avere allontana-
 » ta la mano dal fuoco , sono stato indotto
 » a credere , che Dio mi aveva dato questo
 » sentimento di dolore , per la conservazio-

» ne del mio corpo : ciò che sarebbe inuti-
 » le , ed affatto indegno di Dio , se non a-
 » vessi alcun corpo : io ho dunque un
 » corpo.

» Di tempo in tempo ho creduto di
 » aver bisogno di mangiare , e di bere ,
 » cioè di far entrare del nutrimento e del-
 » la bevanda , quali cose ho immaginato ,
 » che sieno de' corpi , in quel corpo , che
 » ho pensato di esser unito al mio spirito.
 » Ed io sono stato avvertito di questo biso-
 » gno , per mezzo di un sentimento , che si
 » chiama fame , e per mezzo di un altro ,
 » che si chiama sete. Quando questi senti-
 » menti sono stati grandi , io mi son sen-
 » tito incomodato , e mi ho immaginato ,
 » che il mio corpo cadeva in languore : ma
 » dopo che ho creduto , di aver bevuto e
 » mangiato , mi son sentito meglio. Non sa-
 » rebbe un accusar Dio di una vera illusio-
 » ne , se egli mi avesse dato questi senti-
 » menti con tutta questa serie sempre uni-
 » forme , un' infinità di volte nella mia vi-
 » ta , non avendo io alcun corpo , che a-
 » vesse bisogno di tutto ciò ?

L'ottavo ed ultimo argomento di *Ar-
 naldo* , per la questione che ci occupa è
 quello che segue.

» La stessa cosa è delle altre sensazio-
 » ni. Se fosse piaciuto a Dio darmi le sen-
 » sazioni della luce , de' colori , de' suoni ,

» degli odori , de' sapori , del freddo , del-
» caldo , per niuno scopo , io me ne mara-
» viglierei meno ; ed io non dubito , che
» egli nol potrebbe fare , qualora io non
» avessi alcun corpo. Ma perchè avrebbe
» egli voluto se non che col disegno d' in-
» gannarmi , non darmi i sentimenti della
» luce , e de' colori , almeno molto vivi , se
» non quando io credo aprire gli occhi , se
» non ho affatto occhi ? Perchè se non ho
» occhi , l'immaginazione di aprire gli oc-
» chi non può avere alcun rapporto a que-
» sti sentimenti della luce , e de' colori.
» Perchè non mi darebbe egli giammai o
» quasi giammai quel sentimento vivo di
» una luce splendente , che mi abbaglia ,
» se non quando io credo , di essere rivol-
» to verso di un corpo , che si chiama il
» sole , se questo corpo non ha esistenza ?
» Perchè avendo molto piacere ad udire
» de' suoni , che fanno una grande armo-
» nia ; Dio non mi dà giammai questo pia-
» cere , se non quando m' immagino , che
» si muovano intorno di me alcuni corpi ,
» di cui io m' immagino che il moto è al-
» meno l'occasione di farmi sentir questi
» suoni ? Questa regola costante , di accom-
» pagnar quasi sempre queste sensazioni ,
» quando esse son vive , d' immagini de' cor-
» pi , a cui sono naturalmente indotto di
» attribuirle , come essendo questi corpi al-

» meno l'occasione, che fa che io abbia
 » tali sensazioni potrebbe essa essere in Dio,
 » se non vi fossero affatto de' corpi? E non
 » sarebbe stato necessario almeno, che egli
 » ci avesse dato qualche mezzo di evitar
 » l'errore, in cui era impossibile, che ciò
 » non ci gettasse? » (a)

§. 38. Ho stimato di riferir distesamente tutti gli otto argomenti di *Arnaldo* per l'esistenza de' corpi, poichè sono utili a far sentire l'importanza della questione dell'idealismo, per la realtà delle nostre conoscenze, e quanto questa ipotesi è insieme in contradizione col comune pensare degli uomini.

Tutti questi argomenti tendono a far vedere, che se Dio producesse in noi le sensazioni, che da noi si attribuiscono a' corpi, senza che i corpi vi fossero realmente, Dio sarebbe ingannatore, ed autore del peccato.

Nel §. 55. pagina 225, del secondo volume ho riferito l'obbiezione di *Bayle*, articolo *Pyrrhon*, contro dell'argomento tratto dalla veracità divina. Per dare tutta la storia di questa disputa riferirò le obbiezio-

(a) *Arnaldo des vraies et des fausses idées ec. cap. XXVIII.*

ni dello stesso filosofo , articolo fenone , e le riflessioni, che d' *Alembert* fa su la questione che ci occupa.

» Le prove , che la ragione ci fornisce
 » dell' esistenza della materia , non sono ab-
 » bastanza evidenti , per somministrare una
 » buona dimostrazione su questo punto. Vi
 » sono due assiomi filosofici, che c' insegnano
 » l' uno, che la natura nulla fa inutilmente:
 » *Natura nihil frustra facit* ; l' altro , che
 » si fa inutilmente con molti mezzi ciò ,
 » che colla stessa comodità può farsi con
 » minori mezzi: *Frustra fit per plura, quod*
 » *aeque fieri potest per pauciora*. Per
 » mezzo di questi due assiomi i Cartesiani
 » possono sostenere, che non vi è alcun
 » corpo , perchè o che ve ne sia o che non
 » ve ne sia alcuno , Dio può comunicarci
 » egualmente tutti i pensieri , che noi ab-
 » biamo. Non è punto provare l' esistenza
 » de' corpi il dire , che i nostri sensi ce ne
 » assicurano coll' ultima evidenza. Essi c' in-
 » gannano a riguardo di tutte le qualità ,
 » senza eccettuarne le grandezze , le figure,
 » ed i moti de' corpi , e quando noi pre-
 » stiamo fede ad essi , siam persuasi , che
 » vi sia fuor dell' anima nostra un gran nu-
 » mero di colori , di sapori , ed altri esse-
 » ri , che chiamiamo durezza, fluidità, fred-
 » do , caldo , ec. Intanto non è vero , che
 » alcuna cosa simile a ciò abbia esistenza

» fuori del nostro spirito. Perchè dunque ci
 » fideremmo noi a' nostri sensi , per rappor-
 » to alla estensione ? Essa può molto bene
 » essere ridotta all' apparenza come i colori.
 » Il P. Malebranche , avendo esposto tutte
 » queste ragioni di dubitare dell' esistenza
 » de' corpi , dice : *Per essere pienamente*
 » *convinto , che vi sono de' corpi , biso-*
 » *gna , che ci si dimostri non solamente,*
 » *che vi è un Dio , e che egli non è af-*
 » *fatto ingannatore ; ma inoltre , che Dio*
 » *ci abbia assicurato , di averne effettiva-*
 » *mente creato , ciò che io non trovo pun-*
 » *to provato nelle opere del Sig. Cartesio.*
 » *Dio non parla allo spirito , e non ci*
 » *obbliga a credere , che in due maniere,*
 » *per l' evidenza e per la fede. Io con-*
 » *vengo , che la fede obbliga a credere*
 » *l' esistenza de' corpi ; ma per l' eviden-*
 » *za è certo , che essa non è mica intie-*
 » *ra ; e che noi non siamo invincibilmen-*
 » *te indotti a credere , che vi sia qual-*
 » *che altra cosa , oltre di Dio e del no-*
 » *stro spirito . . .* Il Sig. Arnaldo ha fatto
 » vedere , esaminando il domma del P. Ma-
 » lebranche , che egli intendeva l' arte di
 » attaccare da' fondamenti. Egli si è attac-
 » cato alla base dell' opinione del suo av-
 » versario , perchè ha mostrato , che se non
 » vi sono de' corpi , si è costretto di am-
 » mettere delle cose interamente contrarie

» *alla natura divina , come di essere Dio*
 » *ingannatore , o soggetto ad altre im-*
 » *perfezioni , che la luce naturale ci fa*
 » *vedere evidentemente , non poter essere*
 » *in Dio.* Egli si serve di otto argomenti.
 » Il P. Malebranche li chiama *buone pro-*
 » *ve , ma molto cattive dimostrazioni.* Io
 » credo , continua egli , che vi sono de' cor-
 » pi , ma lo credo come ben provato , e mal
 » dimostrato. Io lo credo ancora come di-
 » mostrato , ma supponendo la fede. Egli si
 » propone un' obbiezione , che appoggia su
 » i pensieri disonesti , ed empj dell' anima ,
 » e risponde : *Esser certo , che il corpo*
 » *non opera punto immediatamente su lo*
 » *spirito , e che così il solo Dio pone im-*
 » *mediatamente nello spirito tutt' i pensie-*
 » *ri buoni e cattivi , come egli solo muo-*
 » *ve il braccio di un assassino , e di un*
 » *empio- ugualmente che il braccio di co-*
 » *lui che fa l' elemosina , e che la sola*
 » *cosa , che Dio punto non fa , si è il*
 » *consenso della volontà.* È vero , che Dio
 » non pone nello spirito dell' uomo de' pen-
 » sieri inutili e cattivi , se non che in
 » conseguenza delle leggi dell' unione del-
 » l' anima e del corpo , e del peccato ,
 » che ha cambiato questa unione in di-
 » pendenza. Ma come il Sig. Arnaldo di-
 » mostrerà , io intendo dimostrare , che
 » non ha egli fatto qualche peccato , die-

» *cimila o ventimila anni avanti , e che*
 » *in pena di questo peccato egli ha quei*
 » *pensieri dispiacevoli , pe' quali Dio lo*
 » *punisce , egli vuol far meritare la sua*
 » *ricompensa , combattendo contra ciò che*
 » *egli chiama i moti della concupiscenza?*
 » *Il Sig. Arnaldo dimostrerà egli , che*
 » *Dio il quale ha potuto permettere il*
 » *peccato , e tutte le sue conseguenze ,*
 » *che l' obbligano in conseguenza di tut-*
 » *te le leggi naturali da lui stabilite , a*
 » *porre nello spirito tanti pensieri disone-*
 » *sti , e tanti sentimenti empj , non abbia*
 » *mica potuto permettere , che egli stesso*
 » *abbia peccato ventimila anni avanti ?*
 » *Dimostrerà forse , che Dio non può*
 » *senza de' corpi dargli i pensieri , che*
 » *l' incomodano , e ciò in conseguenza*
 » *delle leggi dell' unione dell' anima e del*
 » *corpo da lui prevedute e stabilite , e che*
 » *egli può seguire senza aver formato al-*
 » *cun corpo ? Ma ragioni il Sig. Arnal-*
 » *do per quanto vorrà , io romperò senza*
 » *pena la catena delle sue dimostrazioni*
 » *dicendogli , che Dio può aver avuto dei*
 » *disegni , che non gli ha partecipato.*
 » *Il Sig. Arnaldo replicò molte cose , e par-*
 » *ticularmente questa , che vi sono nella ri-*
 » *sposta del P. Malebranche alcune propo-*
 » *sizioni eccedenti , e che essendo prese*
 » *a rigore stabiliscono un pericolosissimo*

» *pirronismo* : la sua prova potrà vedersi
 » in questo passo : *Io lo supplico di dir-*
 » *mi ciò che egli ha inteso , quando ha*
 » *confessato , che si poteva prendere que-*
 » *sta proposizione per un principio eviden-*
 » *te ; Dio non è affatto ingannatore , e*
 » *non è possibile , che egli voglia com-*
 » *piacersi ad ingannarmi. Ha forse pre-*
 » *teso , che l' evidenza di questo princi-*
 » *pio era assoluta , o pure ha creduto ;*
 » *che essa era ristretta da questa condi-*
 » *zione , purchè io non avessi commesso*
 » *qualche peccato diecimila o ventimila*
 » *anni avanti , in pena del quale Dio*
 » *potrebbe compiacersi d' ingannarmi ? Se*
 » *egli risponde , che la proposizione è as-*
 » *soluta , quello che dice di questo pec-*
 » *cato che io avrei potuto commettere die-*
 » *cimila o ventimila anni avanti , è inte-*
 » *ramente fuor di proposito. E se egli*
 » *dicesse , che la proposizione non è mi-*
 » *ca assoluta , ma ristretta a questa con-*
 » *dizione , non vi sarebbe cosa più faci-*
 » *le , che di fargli vedere , non potersi*
 » *ciò dire , senza rovesciare la fede di-*
 » *una , e tutte le scienze umane. Perchè*
 » *egli sostiene , che non' solamente la fe-*
 » *de divina , ma che tutto ciò , che noi*
 » *sappiamo per mezzo del raziocinio , è*
 » *appoggiato su questo principio , che Dio*
 » *non è affatto ingannatore . . . Or questo*

» principio sarebbe di niun uso , se colui
 » che se ne serve fosse obbligato , di di-
 » mostrare prima , che egli non ha com-
 » messò qualche peccato dieci mila o ven-
 » timila anni innanzi. Io non voglio dir-
 » ne d'avvantaggio , le conseguenze di
 » questa cavillazione essendo tanto orribi-
 » li ed empie , che è ancora pericoloso
 » di farle troppo osservare.

» È forse necessario , che Dio ci ab-
 » bia partecipato tutti i suoi disegni , per
 » esser sicuro , che egli non può avere il
 » disegno d'ingannarci ? Se la cosa è
 » così , persona alcuna non ne potrà es-
 » ser certa , e così non vi ha più fede
 » divina , non vi sono più scienze umane ,
 » secondo l'autore stesso.

» Se fosse vero , che l'esistenza attua-
 » le dell'estensione racchiudesse delle con-
 » tradizioni , e delle impossibilità , come si
 » pretende quì sopra nella nota 5 , egli sa-
 » rebbe assolutamente necessario , di ricor-
 » rere alla fede per convincersi , che vi so-
 » no de' corpi. Il Sig. Arnaldo , che ha tro-
 » vato degli altri asili , sarebbe obbligato ,
 » di non ricorrere che a questo » (a).

(a) Bayle diz. art. *Lenon.* rem. *H.*

§. 39. Il Sig. *D' Alembert* scrive :
 » La conclusione , che il metafisico tira dal-
 » le sue sensazioni all' esistenza degli ogget-
 » ti è ella dimostrativa ? I filosofi si divi-
 » dono su di questo punto , sebbene tutti
 » convengano , che la nostra inclinazione a
 » giudicare dell' esistenza de' corpi sia in-
 » vincibile. Coloro , che riguardano le no-
 » stre sensazioni come una prova dimostra-
 » tiva dell' esistenza degli oggetti , preten-
 » dono che Dio c' ingannerebbe , se le no-
 » stre sensazioni non ci rappresentassero ,
 » se non che esseri fantastici. Questi filoso-
 » fi , ragionando così , cadono in due in-
 » convenienti. Il primo è di provare una
 » verità dedotta e primitiva per mezzo di
 » una verità riflessa , l' esistenza de' corpi
 » per mezzo di quella di Dio ; laddove al
 » contrario nell' esistenza de' corpi fa d' uo-
 » po cercare le prove più solide dell' esi-
 » stenza di Dio , quelle , che tutte le scuo-
 » le di filosofia hanno generalmente ammes-
 » se. Il secondo inconveniente è quello , di
 » credere , poter convincere un filosofo osti-
 » nato , che Dio l' ingannerebbe , se i cor-
 » pi non avessero esistenza. *Io riconosco*
 » *come voi* , dirà egli , *l' esistenza di un*
 » *primo essere ; ma egli è un fargli in-*
 » *giuria l' attribuirgli i vostri errori. Per*
 » *non riguardarli come sua opera , basta*
 » *di pensare , che egli è abbastanza po-*

» tente, per eccitare in noi delle sensa-
 » zioni, senza che vi sia al di fuori al-
 » cuna cosa, che gli serva a produrle.
 » Non dipenderà, se non che da voi,
 » di astenervi come fo io, per mezzo di
 » questa riflessione sì semplice, di ogni
 » asserzione precipitata. Voi convenite,
 » che le mie sensazioni m'ingannano sov-
 » vente; perchè non m'ingannerebbero
 » sempre? Quella vivacità, quell'accor-
 » do, quelle affezioni involontarie, che
 » vi fanno passare sì leggermente dalla
 » realtà delle sensazioni a quella dell'og-
 » getto non le ho io forse sperimentato
 » nel sogno? E perchè la vita sarebbe
 » ella altra cosa, se non che un sogno
 » più continuato e più profondo, che ha
 » solamente il tristo vantaggio di lasciar-
 » si di tempo in tempo osservare? Quan-
 » do io da un'altra parte considero qua-
 » li sono gli oggetti delle mie sensazioni,
 » quante contradizioni incontro nell'idea,
 » che me ne formo? Due sostanze così
 » diverse come lo spirito e la materia, se-
 » parate l'una dall'altra da un interval-
 » lo immenso, quanto alla sostanza, e
 » quanto alla natura, possono esse ope-
 » rare l'una su l'altra, ciò che intanto
 » è necessario, acciò lo spirito abbia
 » l'idea della materia? Da un'altra par-
 » te che cosa è mai questa materia, di

» cui voi pretendete , che i miei sensi mi
 » procurino una nozione sì distinta? Che
 » cosa sono gli elementi o le particelle
 » primitive de' corpi? Voi non potete di-
 » re , che essi sieno de' corpi , perchè es-
 » si stessi sarebbero gli elementi , e per
 » conseguenza non sarebbero quelli , che
 » noi cerchiamo : e se non sono de' cor-
 » pi , come concepite voi , che l' insieme
 » di questi elementi non materiali possa
 » formare quest' essere che voi chiamate
 » materia? Direte , che un corpo è com-
 » posto di altri corpi all' infinito? Ma un
 » essere composto , di cui non si possono
 » trovare i componenti , o piuttosto di cui
 » realmente i componenti non esistono af-
 » fatto , poichè non si potrebbe supporre,
 » che essi esistono soli , e poichè hanno
 » la loro esistenza dall' unione con altri
 » esseri , a cui ancora la donano , non è
 » esso una chimera? Invece di divorare
 » questa moltitudine di contradizioni, non
 » è egli più ragionevole di pensare , che
 » la materia non è che un fenomeno, una
 » pura illusione de' nostri sensi , e che
 » nulla vi ha fuori di noi , che sia simi-
 » le a ciò che essi ci rappresentano? Io
 » non posso riconoscere nell' universo ,
 » che una sola specie di sostanze , non
 » vi vedo che Dio , ed alcuni esseri pen-
 » santi , o forse che Dio e me.

» La migliore risposta a questo pirronico deciso è quella di Diogene a Zeno: egli bisogna abbandonarlo alla sua buona fede, o lasciarlo vivere e ragionare con de' fantasmi. Ciò che vi lia di molto singolare si è, che filosofi degni di stima come Malebranche non si sieno astenuti di negare l'esistenza della materia, che pel timore di contraddire la rivelazione, come se la rivelazione non fosse affatto appoggiata su questa esistenza: riducete un incredulo a negare, che vi sieno de' corpi, egli avrà tosto vergogna di esserlo, se non è interamente insensato.

» Presso il comune de' filosofi cristiani la ragione difende la fede, quì, per una disposizione singolare di spirito, è la fede di Malebranche, che ha posto a coverto la ragione di lui, e che gli ha risparmiato l'assurdità la più insostenibile. L'immaginazione di questo filosofo, sovente infelice ne' principj, che essa gli faceva adottare, ma quasi sempre giusta nelle conseguenze, che ne tirava; lo trascinava alcune volte molto al di là del punto, ove egli voleva andare. I principj di religione, di cui era egli penetrato, lo ritenevano allora su l'orlo del precipizio: la sua filosofia toccava il pirronismo da una parte, e lo spinozismo dall'altra.

La sola risposta ragionevole, che si

» possa opporre alle obbiezioni degli scetti-
 » ci contro l' esistenza de' corpi , è questa :
 » Gli stessi effetti nascono dalle stesse cau-
 » se ; or supponendo per un momento l' e-
 » sistenza de' corpi , le sensazioni , che essi
 » ci farebbero sperimentare , non potrebbe-
 » ro essere nè più vive , nè più costanti ,
 » nè più uniformi di quelle , che noi ab-
 » biamo ; noi dunque dobbiamo supporre ,
 » che i corpi esistono. Ecco sin dove il ra-
 » gionamento può arrivare in questa mate-
 » ria, e dove dee esso arrestarsi. L' illusione
 » ne' sogni ci colpisce senza dubbio così vi-
 » vamente , come se gli oggetti fossero rea-
 » li ; ma noi perveniamo a scovrire questa
 » illusione , allorchè nello svegliarci ci ac-
 » corgiamo , che quello che abbiamo credu-
 » to vedere , toccare , o udire , non ha al-
 » cun rapporto , nè alcun legame , sia col
 » luogo ove noi siamo , sia con ciò che ci
 » ricordiamo di aver fatto prima. Noi distin-
 » guiamo dunque la veglia dal sogno , per
 » mezzo di questa continuazione di azioni ,
 » le une delle quali seguono le altre , e so-
 » no occasione della successione di altre an-
 » cora ; esse formano una catena , che vien
 » rotta , o disciolta da' sogni , e nella qua-
 » le facilmente ravvisiamo quei voti , che
 » da' sogni furono fatti. Per mezzo di que-

» sti principj si può distinguere negli oggetti
 » ti l' esistenza reale dall' apparente » (a).

§. 40. La cognizione della storia moderna di questa disputa su l' idealismo , è molto utile , per chi sa farvi le dovute riflessioni : essa mostra , fra le altre cose , quanto sia importante il ben cominciare ; e conferma inoltre l' osservazione da me fatta , che il dommatismo ed il razionalismo tendono naturalmente al pirronismo. *Malebranche* , ed *Arnaldo* convengono tutte e due nel principio , che il solo Dio può esser causa efficiente delle nostre sensazioni , per essere impossibile un' azione del corpo su lo spirito , e dello spirito sul corpo. *Arnaldo* nondimeno , in un' altra opera , ha creduto , che l' anima può muovere il corpo :
 » Tutti i teologi , e tutti i filosofi cristiani ,
 » egli dice , han creduto finora , che gli angeli
 » possono operare su i corpi , e muo-
 » verli.

» Si dirà , che non avendo l' anima
 » nostra la potenza reale , di muovere i
 » membri del corpo , al quale è unita , e
 » che bisognando , che Dio li muova per
 » essa , non vi ha alcun' apparenza , che

(a) *D' Alembert elemens de philosophie n. vi.*

» gli angioli abbiano una virtù reale di muo-
 » vere alcun corpo. Si risponde , che non è
 » forse certo , quanto l' Autore (Malebran-
 » che) se l' immagina , che Dio non abbia
 » dato all' anima nostra una virtù reale , di
 » determinare il corso degli spiriti verso i
 » muscoli delle parti del nostro corpo , le
 » quali vogliamo muovere , che sembra es-
 » sere ciò stato creduto da Cartesio , e che
 » forse non è tanto facile di dimostrare il
 » contrario. . . . Qualora si potesse dimo-
 » strarlo , non si potrebbe fare , se non che
 » per la ragione , che l' anima nostra non
 » sa punto ciò che bisogna fare per muo-
 » vere il nostro braccio per mezzo degli
 » spiriti animali » (a).

Ma eziandio questa ragione dell' igno-
 ranza dell' anima , sul modo di muovere il
 corpo , non prova affatto , che ella nol muo-
 va. L' anima ignora il come ella sia unita
 al corpo; or se il moto del corpo è un ef-
 fetto naturale del volere dell' anima , che
 al corpo è così unita , che lo muova tosto-
 chè ella vuole , in quei moti che si dicono
 volontarj ; il moto segue naturalmente que-

(a) Arnaldo dissertaz. sul modo in
 cui Dio ha fatto i miracoli dell' antica
 legge per lo ministero degli angioli.

sto volere , senza che l' anima sappia come ciò si faccia , perchè la sua unione col corpo non è un effetto della sua volontà ; ma della volontà divina. Non solamente l' anima ignora il come ella sia unita al corpo ; ma ignora generalmente il come avvengono tutte le sue modificazioni. Si potrà forse concludere da questa ignoranza , che l' anima volendo non modifichi se stessa ?

Comunque ciò fosse , *Arnaldo* concede a *Malebranche* , nell' opera delle vere e delle false idee , che Dio è la causa efficiente delle sensazioni nell' anima. Ammesso il principio era difficile sottrarsi all' illazioni , che ne derivano , e *Malebranche* le ha dedotte. Noi non possiamo , ha detto questo filosofo , esser sicuri colla sola filosofia dell' esistenza di altra cosa , fuori di quella del proprio spirito , e di Dio. Ciò stabilisce il pirronismo , e *Malebranche* , senza rossore di essere sofista , ricorre alla fede per evitarlo. Questo filosofo era animato da uno zelo ardente per la religione ; ma il suo zelo non era secondo la scienza , ed egli combatteva per la religione nell' atto , che con alcuni suoi principj somministrava l' occasione di rovesciarne i fondamenti. Mi rincresce , che la Francia dotta offre pure al presente degli esempj di questo zelo distruttore.

Arnaldo cercò di evitare l' illazione , che scende dal principio , sul quale egli

conveniva con *Malebranche*; e per tale oggetto ricorse alla veracità e santità divina, ed in ultima analisi si trovò condotto, senza volerlo, alla permissione del male, questione tanto filosoficamente, che teologicamente considerata, troppo spinosa per l'uomo, il quale volendo essere scrutatore della divina maestà, resta oppresso dalla divina gloria. Così una questione, che doveva risolversi co' primi dati sperimentali, divenne una questione molto complicata. *D'Alembert*, il quale ha conosciuto, che la filosofia dee poggiare su di alcuni fatti primitivi, ed ha confessato il mistero dell'azione, non lascia di sorprenderci nell'aver smarrita ancor egli la strada, che condur lo doveva allo scopo, e nell'aver addotto un argomento, il quale non presenta alcun senso, o non ne presenta che de' falsi, e ciò nell'atto che egli dirige una critica contro l'argomento preso dalla veracità divina. Gli stessi effetti, egli dice, nascono dalle stesse cause: questo principio è falso: il calore, che si osserva in un sasso, può derivare tanto dall'azione de' raggi solari sul sasso, che dall'aversi accese delle legna su di esso. La morte in un animale può derivare tanto dalla perfetta mancanza di cibo, che dall'averne mangiato in gran quantità. Ma sia vero il principio, io non intendo affatto la connessione del principio coll'illa-

zione. Le sensazioni sono effetti, ma ne avete voi, dico a d' *Alembert*, conosciuto la causa, per concludere dall' identità degli effetti a quella della causa? Intanto il Sig. *D' Alembert* pare che ragioni così: I corpi possono esser causa delle nostre sensazioni; essi dunque lo sono: o pure: le nostre sensazioni possono avere per causa o l' azione di Dio sul nostro spirito, o i corpi; esse dunque hanno per causa i corpi. Tutti e due questi argomenti sono evidenti sofismi.

§. 41. Una delle osservazioni importanti, che si è tralasciata di fare parlando dell' idealismo si è la doppia relazione, che le nostre sensazioni hanno coll' oggetto esterno, cioè la relazione di causa e la relazione di oggetto. Le nostre sensazioni sono modificazioni passive; esse suppongono perciò l' azione di una causa esterna sul nostro spirito. Le sensazioni sono eziandio percezioni immediate di *un di fuori*; poichè ho provato nel secondo volume di questa opera, che la modificazione dello spirito, che ci manifesta un di fuori, non è mica un giudizio, ma una percezione. Gli oggetti esterni, nell' atto che modificano il nostro spirito, si mostrano a lui; ed essi non possono modificarlo senza mostrarsi. Nell' ipotesi chimerica, che rende la sensazione per se stessa impotente a manifestarci l' oggetto esterno, questo sarebbe causa della sensazio-

ne, ma non oggetto della stessa. Quando il raziocinio mi mena alla conoscenza di Dio, Dio è un oggetto percepito, o pensato da me, ma non è mica la causa efficiente di questo raziocinio, che a me lo dimostra.

Premessa questa importante osservazione è facile di determinare lo stato della questione fra noi ed i difensori dell' idealismo oggettivo. Noi crediamo, che l' oggetto delle nostre sensazioni sieno i corpi. Un corpo è un composto, una unione di più esseri realmente distinti; noi crediamo dunque, che l' oggetto delle nostre sensazioni sieno i composti, che l' esistenza da cui siamo affetti sia moltiplice. Gl' idealisti, che quì combatto pretendono al contrario, che l' oggetto delle nostre percezioni sia Dio, cioè un essere unico, semplice, ed immutabile. Si cerca, in conseguenza, di sapere, se l' esistenza esterna, che ci modifica sia un soggetto unico e semplice, o pure sia una unione di soggetti, che insieme operano sul *me*. Ecco rimenata la questione a' suoi precisi termini.

I principali difensori dell' idealismo oggettivo, come *Malebranche*, e *Berkeley* convengono meco della doppia relazione delle nostre sensazioni colla cosa esterna. Difatto il primo definisce l' idea ciò che è l' oggetto della percezione nostra; e credendo impossibile, che gli oggetti delle nostre per-

cezioni sieno i corpi reali, ha immaginato, che lo sieno i corpi intelligibili, che egli pone in Dio; ed ha concluso, che noi vediamo in Dio l'universo; ed il secondo, rigettando come assurda l'esistenza de' corpi reali, ha riguardato come oggetti delle nostre percezioni le sole idee, le quali egli suppone di esistere nello spirito infinito.

Stabilito lo stato della questione, io mi accingo a risolverla. Io non pretendo di spiegare le verità primitive di fatto, ma solamente di riconoscerle nel fatto primitivo della coscienza.

Io spingo il mio dito verso la punta molto aguzza, ed insieme calda di una spilla: io sperimento in me tre sensazioni quella di solidità, quella di calore, e quella di puntura: intanto io non sento, che un solo soggetto a cui riferisco tutte e tre queste sensazioni. L'esistenza insieme di più sensazioni non mi fa dunque conoscere più soggetti: io sento una qualche cosa, la quale mi sembra insieme resistente, calda, e pungente; io non multiplico, in conseguenza, i soggetti delle mie sensazioni in ragione del numero di queste. Ora se nel mentre che tocco la spilla, stendo l'altra mia mano su dell'acqua fredda, si destano in me tre altre sensazioni di freddezza, di resistenza, e di fluidità, le quali riferisco ad un altro soggetto diverso dal primo.

Da ciò concludo , che l' agente esterno , che mi produce le sensazioni , non è mica un soggetto semplice ed unico , ma sono diversi composti. Ogni sensazione è la percezione di un soggetto esterno : abbiamo stabilito questa verità nel secondo volume di quest' opera : noi sentiamo più soggetti esterni , cioè sentiamo de' composti : ciò non può derivare dalla moltitudine delle azioni d' un soggetto semplice sul nostro spirito ; poichè noi non moltiplichiamo i soggetti in ragione del numero delle diverse sensazioni : la percezione della moltitudine de' soggetti , non potendo dunque derivare dalla moltitudine delle azioni di un soggetto semplice , suppone la realtà de' composti , da' quali deriva.

Le nostre sensazioni si dividono in tante collezioni , quante ce ne presentano i diversi corpi sensibili. Or la ragion sufficiente di queste diverse collezioni non può mica consistere nella natura delle sensazioni , poichè queste collezioni son tutte contingenti ; essa non può dunque consistere nelle diverse azioni di un soggetto semplice sul principio sensitivo. Per qual ragione , per cagion di esempio , il peso di un melarancio si unisce alla figura , che esso presenta , piuttosto che non si unisce alla figura di un dado , o ad un' altra quale che siasi ? E per qual ragione non si unisce piuttosto alla

percezione di questa figura la sensazione del peso del piombo, o di un altro peso quale che siasi? Nulla vi ha nella natura di queste sensazioni, che richieda un' unione piuttosto che un' altra. La ragion sufficiente di queste collezioni non può dunque essere nella diversità delle azioni di un soggetto semplice. Da un' altra parte la ragione di queste collezioni non può essere soggettiva, cioè non può riporsi nella natura dello spirito, poichè nulla vi ha di necessario in esse, e noi non vediamo nelle diverse percezioni, che costituiscono la percezione complessa di un corpo, alcuna relazione necessaria; la ragione di questa sintesi non è dunque soggettiva. Or se la ragione di questa sintesi non è soggettiva, ella dee essere oggettiva; ma, come abbiain veduto la ragione oggettiva di questa sintesi non si trova mica in un soggetto unico; essa dee perciò rinvenirsi nella sintesi oggettiva de' soggetti; vi son dunque al di fuori di noi diverse collezioni di sostanze, cioè vi sono de' composti o sia de' corpi; e l' idealismo oggettivo è falso.

Per meglio intendere, che la ragion sufficiente delle diverse collezioni delle percezioni, che costituiscono le diverse percezioni complesse de' corpi, consiste nelle diverse unioni reali delle sostanze, unioni, che son date allo spirito, e non create da

lui, io prego il mio lettore di rileggere il §. 9. del terzo volume : ivi ho io provato , che vi ha qualche cosa al di fuori del pensiero, e nell' oggetto , che determina l' intelletto a riunire in una data unità sintetica alcuni suoi pensieri : ivi ho fatto vedere , che le diverse *unità sintetiche* , che si riferiscono a' corpi , hanno per fondamento le diverse *unità fisiche*.

Finalmente noi percepiamo un corpo , che operando immediatamente sul nostro spirito lo chiamiamo *nostro* ; ed altri corpi percepiamo , che operando mediatamente sul nostro spirito , li riguardiamo come *corpi esterni*. Ora nell' ipotesi dell' idealismo oggettivo , tutte le azioni del soggetto esterno su lo spirito umano sarebbero immediate ; noi non potremmo , in conseguenza , distinguere fra i corpi alcun corpo nostro.

Tutti i fatti , che noi distinguiamo nel sentimento del me sensitivo di un di fuori, ripugnano dunque all' idealismo oggettivo , e lo dimostrano falso.

Si dirà , che i fatti dimostrano , che uno stesso oggetto può produrre nel nostro spirito modificazioni diverse , e sembrarci eziandio multiplice senza esserlo. Così uno stesso corpo si mostra in un modo per mezzo della vista , ed in un altro per mezzo del tatto : l' idea del corpo visibile è , come abbiám osservato nel secondo volume ,

diversa da quella del corpo tangibile. Inoltre si possono situare degli specchi in modo, che ci presentino lo stesso oggetto come duplicato, triplicato ec. Ciò che può anche avvenire riguardando un oggetto col mezzo de' soli occhi.

Tutti questi fatti, che ci si possono obbiettare, suppongono l'esistenza moltiplice, e si spiegano per mezzo della stessa: Un corpo sembra di un modo per mezzo della vista, e di un altro per mezzo del tatto; poichè esso agisce diversamente su due organi diversi: sul tatto agisce immediatamente, su gli occhi agisce mediatamente per mezzo de' raggi luminosi. Un corpo sembra duplicato, triplicato ec. per mezzo di alcuni specchi, perchè agisce su gli occhi per mezzo di raggi riflessi diversi: lo stesso avviene quando per mezzo de' soli occhi si vede duplicato; in tal caso i raggi, che colpiscono le retine, vanno a convergere in punti diversi. Tutti questi fenomeni, in conseguenza, hanno luogo nella supposizione, che l'agente esterno sia composto e moltiplice. Ma supponendo, che un essere unico e semplice modifichi lo spirito, il quale è anche semplice, non è possibile, che l'agente esterno ci appaia moltiplice. Il modo, in cui questo apparisce, è un risulta-

mento della natura dell' agente , e del paziente ; e non può perciò essere , se non che unico e semplice ancor esso.

CAP. IV.

ESPOSIZIONE ED ESAME DELL' IDEALISMO
OGGETTIVO DI GIORGIO BERKELEY.

§. 42. **L'** idealismo oggettivo si trova eloquentemente esposto, e sostenuto in uu' opera di *Giorgio Berkeley*, che porta il titolo: *Dialoghi fra Ila, e Filono*: in questa opera Filono sostiene contro di Ila l'idealismo. Nel primo dialogo Filono s' impegna di provare ad Ila 1., che il calore ed il freddo, gli odori, i suoni, i sapori, i colori; in una parola, tutte le qualità de' corpi chiamate da' Cartesiani, e da *Locke qualità secondarie*, non hanno alcuna esistenza fuori dello spirito: 2. che anche le qualità dette *primitive*, cioè l' estensione, la figura, il moto, la solidità, non hanno esistenza fuori dello spirito: 3. che il sostegno immaginato da alcuni filosofi sotto le qualità sensibili, e che si riguarda come la sostanza della materia è impossibile: 4. che le nostre idee non possono essere le *imma-*

gini, o le *rappresentazioni* degli oggetti materiali. Dal che conclude Filono, che nulla vi ha oltre degli spiriti, e delle idee.

Ma giova ascoltare lo scrittore citato: » Filono: Che cosa intendete voi per » cose sensibili?

» Ila. Le cose che noi percepiamo per » mezzo de' sensi. Potreste voi forse immaginare, che io intendessi altra cosa per » questi vocaboli?

» Filono. Perdonatemi Ila, se voglio » prender bene le nozioni, che voi avete » nello spirito. Io nol fo, se non che per » essere ciò il miglior mezzo di abbreviare » la ricerca, che ci proponghiamo. Soffrite » dunque, che io vi faccia ancora questa » questione. Non percepiamo noi per mezzo » de' sensi, se non che le sole cose, che » percepiamo immediatamente? O pure potrebbero » chiamarsi propriamente *sensibili* » le cose, che noi percepiamo mediatamente, cioè senza che potessimo fare a meno per percepirle dell' intervento di alcune altre cose?

» Ila. Io non v' intendo molto bene » per rispondervi.

» Filono. Ciò che io percepisco immediatamente, allora che leggo un libro, » sono appunto le lettere, che vi sono impresses; ma le nozioni di *Dio*, della *virtù*, della *verità* ec. fanno allora l' ogget-

» to mediato della mia percezione, o sono
 » risvegliate nel mio spirito per mezzo del-
 » le lettere. Or che le lettere sieno effetti-
 » vamente delle cose sensibili, o percepite
 » da' miei sensi, è una cosa, di cui per-
 » sona non saprebbe dubitare: ma io vorrei
 » sapere, se voi non prendereste ancora per
 » *sensibili* le cose, di cui queste risveglian-
 » no in me l'idea.

» Il. No certamente egli sarebbe un'as-
 » surdità di pensare, che *Dio* o la *virtù*
 » fossero cose sensibili, benchè l'uno e
 » l'altro di questi due oggetti possano es-
 » sere rappresentati allo spirito, per mezzo
 » di segni sensibili, con cui hanno una con-
 » nessione arbitraria... Io vi dico una
 » volta per tutte, che per *cose sensibili*
 » intendo solamente quelle, che sono per-
 » cepite da' sensi, e che i sensi nulla per-
 » cepiscono, che nol percipiscono immediata-
 » mente. In effetto essi non saprebbero fare
 » delle induzioni, e non appartiene, se non che
 » alla ragione, di rimontare dagli effetti, e
 » dalle apparenze alle cause ed alle occasioni.

» Filono. Io vi prego, di dirmi dip-
 » più, se noi percepiamo per la veduta al-
 » tra cosa fuori della luce, de' colori, del-
 » le figure; per l'udito altra cosa che i
 » suoni, per l'organo del palato altra cosa
 » che i sapori, per l'odorato altra cosa che
 » gli odori, finalmente pel tatto altra cosa
 » che le qualità tattive?

» Ila. No senza dubbio.

» Filono. Egli sembra dunque , che se
» noi possiamo venire a termine di separa-
» re dagli oggetti le loro qualità sensibili ,
» nulla più vi resterà di sensibile.

» Ila. Io ne convengo.

Dopo di ciò Filono s' impegna di prova-
re ad Ila , che il calore ed il freddo non
sono mica nel fuoco ; ma che sono sensa-
zioni, le quali non hanno esistenza , se non
nello spirito. Egli conclude la stessa cosa ri-
guardo a' sapori, agli odori, a' suoni, a' co-
lori. Giova il conoscere il fondamento di
questi raziocinj.

» Filono. Il grado il più violento ed
» il più intenso di calore non è forse un
» grandissimo dolore ?

» Ila. Persona non può negarlo.

» Filono. Ed una cosa , che non è mi-
» ca dotata della qualità di percepire , può
» esser capace di dolore , o di piacere ?

» Ila. No senza dubbio.

» Filono. La vostra sostanza materiale
» non è un essere privo di sentimento ?

» Ila. Essa è senza contraddizione pri-
» va di sentimento.

» Filono. Essa non può dunque essere
» un soggetto capace di dolore . . . Nè ,
» per conseguenza , del più gran grado di
» calore , che i sensi percepiscono , poichè
» voi riconoscete, che questo gran grado di
» calore è un gran dolore.

» Il. Io ne convengo.

» Filono. Ed un calore moderato , o
 » un grado di calore più dolce di quello ,
 » che ci reca incommodo , non è forse un
 » piacere ?

» Il. Che cosa pretendete voi da ciò
 » concludere ?

» Filono. Che il calore moderato non
 » potrebbe , in conseguenza , essere fuori
 » di uno spirito , o pure , ciò che è la
 » stessa cosa , in una sostanza priva della
 » facoltà di percepire , o in un corpo.

» Il. La conseguenza mi sembra giusta.

» Filono. E se i gradi di calore che
 » non sono mica dolorosi , non meno che
 » quelli che ci recano incommodo , non
 » possono aver esistenza in un' altra parte ,
 » che in una sostanza pensante , non avre-
 » mo noi da ciò ragione di concludere , che
 » i corpi esterni sono assolutamente incapaci
 » di qualunque grado possibile di calore ?

Filono soggiunge ancora la seguente ragione : » Supponghiamo , che voi abbiate
 » calda una mano e fredda l' altra , e che
 » nel medesimo tempo immergiate l' una e
 » l' altra in uno stesso vase pieno di acqua
 » nè fredda nè calda. La stessa acqua non
 » vi sembrerà essa allora fredda , a giudi-
 » carne dalla sensazione , che essa ecciterà
 » in una delle vostre mani , e calda a giu-
 » dicarne dalla sensazione , che ecciterà
 » nell' altra ?

Da ciò conclude Filono, che qualunque grado di calore, e di freddo non è che una nostra sensazione. Egli applica gli stessi ragionamenti a' sapori, agli odori, a' suoni, a' colori.

§. 43. Ciò che ho riferito contiene in sostanza, che siccome noi non percepiamo per mezzo de' sensi, se non che le qualità sensibili, e che queste sono modi dello spirito, così bisogna concludere, che noi non percepiamo per mezzo de' sensi ciò che chiamiamo *corpo*, cioè una cosa diversa dallo spirito e dalle idee.

Quando s' incomincia male si termina peggio. *Berkeley* è in questo caso: egli parte da principio, che noi non percepiamo per mezzo de' sensi, se non che alcune qualità sensibili: Questo errore gli è comune con molti altri filosofi: io ho provato il contrario: ho stabilito che ogni sensazione è di sua natura la percezione di un soggetto esterno, incognito nella sua natura, ma positivo. Io rimando il lettore particolarmente al §. 38. pagina 145. del secondo volume di questa opera.

Io non tralascio inoltre di osservare, che il nostro idealista fa uso di un linguaggio inesattissimo dicendo, che i sensi percepiscono le cose sensibili: i sensi non hanno, nell' idealismo, alcuna esistenza reale: essi non sono che idee; e nulla vi ha di

più inesatto del dire , che un' idea percepisce un' altra idea. I sensi , nell' idealismo , sono idee a cui son congiunte altre idee.

Passa inoltre il nostro idealista a provare , che anche le qualità dette *primitive* , cioè l' estensione , la figura , il moto , la solidità non hanno esistenza fuori dello spirito : egli ragiona nel modo seguente :

» Filono. Non avete voi riconosciuto ,
» che alcuna qualità reale , ed inerente di
» un oggetto quale che siasi non potrebbe
» cambiare , senza che avvenisse qualche
» cangiamento nell' oggetto stesso ?

» Il. Io ne son convenuto.

» Filono. Ma l' estensione visibile degli oggetti varia a proporzione , che noi
» ce ne avviciniamo , o che ce ne allontaniamo , poichè essa è dieci e cento volte
» più grande a certe distanze , che ad altre , e da ciò non segue forse , che questa estensione non è mica realmente inerente negli oggetti ?

» Il. Io approvo , che non so affatto che cosa pensarne.

» Filono. Voi vi sareste ben tosto deciso su questo punto , per poco che vi
» permettete di giudicare della qualità , di cui parliamo al presente colla stessa libertà di spirito , di cui avete usato a riguardo delle altre. Non avete voi ammesso per un buono argomento , che nè il calo-

» re nè il freddo sono nell' acqua , perché
 » un' acqua stessa sembra alcune volte cal-
 » da a giudicarne dalla sensazione , che es-
 » sa eccita in una mano , e fredda a giu-
 » dicarne dalla sensazione , che eccita nel-
 » l' altra ?

» Il. D' accordo.

» Filono. E non potete voi concludere
 » per un ragionamento perfettamente simi-
 » le , che non vi sia nè estensione , nè figu-
 » ra in alcun oggetto , poichè un oggetto
 » può ad un uomo comparire piccolo , le-
 » vigato , e rotondo , e ad un altro grande,
 » scabroso , ed angolare ?

» Il. Io lo concluderei ancora ; ma
 » questo ultimo fatto è egli giammai av-
 » venuto ?

» Filono. Voi potete ad ogni momen-
 » to farne l' esperienza. Voi non avete per
 » ciò che a riguardare uno stesso oggetto
 » con un occhio nudo nello stesso tempo ,
 » che lo riguardereste coll' altro occhio ar-
 » mato di un microscopio.

» Il. Io non so come difendere più
 » l' estensione.

» Filono. Passiamo al moto. Un moto
 » reale di qualunque corpo siasi può nello
 » stesso tempo essere molto celere , e mol-
 » to lento ?

» Il. Ciò sarebbe una cosa impossibile.

» Filono. La velocità del moto di un

» corpo non è essa reciprocamente proporzionale, al tempo, che questo corpo impiega a descrivere uno spazio dato quale che siasi? Un corpo, che descrive una lega per ora, non si muove esso, per esempio, tre volte più veloce di un altro corpo, che non descriverebbe, se non che una lega in tre ore?

» Il. Io ne convengo.

» Filono. E non misuriamo noi il tempo per la successione delle idee ne' nostri spiriti?

» Il. Per l'appunto.

» Filono. E non è egli possibile, che le idee si succedano le une alle altre in voi due volte più velocemente, che esse non si succedono in me, e che non si succederebbero in un' intelligenza di un altro ordine?

» Il. Io l'approvo.

» Filono. Uno stesso corpo può dunque sembrare ad uno muoversi su di uno spazio dato nella metà del tempo, che sembra a voi aver impiegato in questo moto: e questo stesso ragionamento potrà d'altronde applicarsi ad ogni altra spezie di rapporto di tempo; e poichè, secondo i vostri principj, tutti i moti, che si percepiscono, sono realmente nell'oggetto, in cui si percepiscono, egli sarà, per conseguenza, possibile, che

» un solo e medesimo corpo si muova in-
 » sieme e molto velocemente, e molto len-
 » tamente, e ciò realmente, ed in uno
 » stesso senso. Or come accordare queste
 » conseguenze, non solamente con ciò, di
 » cui voi siete già convenuto, ma ezian-
 »* dio colle nozioni le più semplici, che il
 » buon senso possa fornirci?

» Il. Io non ho nulla a replicare a
 » questo ragionamento.

» Fil. Quanto alla *solidità*, o voi non
 » intendete per questo vocabolo alcuna qua-
 » lità sensibile, ed essa si sottrarrebbe al-
 » lora alla nostra ricerca, o se voi lo rap-
 » portate a qualche qualità sensibile, ciò
 » dee essere o la durezza o la resistenza.
 » Ma egli è evidente, che l'una e l'altra
 » di queste due qualità sono intieramente
 » relative a' nostri sensi, poichè ciò che
 » sembra duro ad un animale può sembrar
 » molle ad un altro, i cui membri avran-
 » no maggior forza e fermezza di quella,
 » che hanno i membri del primo: ed egli
 » non è ben chiaro, che le resistenze, che
 » noi sperimentiamo, non potrebbero af-
 » fatto risedere ne' corpi, che sembrano
 » farcele sentire.

» Il. Io approvo, che la sensazione
 » stessa di resistenza, in che consiste tutto
 » ciò, che voi percepite immediatamente
 » della *solidità* non è nel corpo; ma la
 » causa di questa sensazione vi è.

» Fil. Le cause delle nostre sensazioni » non sono le cose , che noi percepiamo » immediatamente. E per conseguenza non » sono le cose sensibili. Io credo , che ciò » è un punto , di cui già siamo convenuti.

» Il. Io ve l'accordo.

§. 44. In tutti i riferiti ragionamenti si nasconde uno stesso vizio , e si è , che l' illazione contiene più di quello , che contengono le premesse. L' estensione , dice *Berkeley* , ed il moto sono fenomeni , apparenze : lo stesso dee dirsi della solidità ; i corpi dunque non hanno esistenza. A ciò si riducono i ragionamenti , che nel § antecedente abbiamo riferito.

Si concede al nostro idealista , che l' estensione ed il moto sieno fenomeni ; e che tutte le proprietà , che noi attribuiamo a' corpi , non sono se non che nostre sensazioni , delle quali rivestiamo gli oggetti esterni. Ma da ciò non segue , che i corpi non abbiano una esistenza reale. I corpi son fenomeni : un fenomeno è una cosa che ci apparisce , e che non é nel modo in cui ci apparisce ; i corpi son dunque cose in se , che ci appariscono , ma che non sono nel modo , in cui ci appariscono. Supporre un fenomeno senza una realtà in se è una contraddizione.

L' estensione sensibile ed il moto sono fenomeni ; ma l' esistenza esterna moltiplice

e variabile non è mica un fenomeno : essa è il fondamento reale del fenomeno. Questa esistenza esterna moltiplice e variabile si mostra a noi ne' modi che chiamiamo *estensione*, e *moto* : essa nondimeno non esiste ne' modi, in cui a noi si mostra. L' esistenza moltiplice si mostra a noi nel modo dell' estensione sensibile : noi non conosciamo la natura assoluta de' cambiamenti, che avvengono negli elementi di un corpo, allora che questo ci sembra in moto ; ma possiamo spiegare per mezzo del fenomeno del moto , che modifica il fenomeno primitivo dell' estensione , i fenomeni tutti , che ammiriamo nell' universo sensibile.

L' idealista , che io quì combatto , ammette l' esistenza degli esseri semplici , ed ammette ancora , che un essere semplice può agire su di un altro ; poichè egli ammette , che il nostro spirito è modificato dallo spirito infinito. Ciò mi autorizza a poter porre fuori del nostro spirito delle collezioni di esseri semplici , i quali agiscano reciprocamente gli uni su gli altri , e che agiscano tutti insieme sul nostro spirito. La limitazione del nostro spirito fa sì , che egli non può risolvere la percezione di queste collezioni di esseri semplici nelle percezioni distinte degli esseri semplici stessi , che le compongono. Noi non possiamo percepire , se non che alcuni aggregati , i quali risul-

tano dall' unione di questi semplici. Noi non abbiamo dunque che una percezione semplice, ed indecomponibile dell' estensione materiale. Egli è così, che in un colore verde non percepiamo il giallo, ed il blu, che entrano nella sua composizione, e che producono la percezione semplice del verde. Noi non possiamo percepire gli esseri semplici, che compongono l' estensione materiale: non percepiamo che la collezione totale, e la percezione di questa collezione totale, la quale è molto chiara, è ciò che chiamiamo l' *estensione materiale*.

Così tutte le attività particolari di un' estensione qualunque concorrono, in questa estensione, a produrre un effetto generale e semplice, e questo effetto è la percezione della collezione totale, percezione che non può decomporsi nelle percezioni degli esseri semplici, da cui la collezione è composta. L' estensione materiale non è dunque relativamente a noi, se non che una semplice apparenza, un fenomeno. La realtà è negli esseri semplici, le cui azioni cospiranti producono il fenomeno. Se dunque la nostra maniera di percepire si cambiasse; se giungessimo a distinguere gli esseri semplici, noi perderemmo subito la percezione indecomponibile della collezione totale, e per conseguenza quella dell' estensione sensibile: noi percepiremmo gli elementi dell' estensio-

ne, e non percepiremmo affatto l'estensione. Ciò avverrebbe in un modo simile, in cui la percezione dello spazio frapposto fra due corpi, la quale ci veniva tolta dalla distanza, in cui era l'occhio da' corpi stessi, fa sparire il fenomeno della contiguità degli stessi corpi; ed in un modo simile in cui la percezione, che si ha per mezzo del microscopio, delle prominenze di una superficie fa sparire il fenomeno del lisciamento. Si leggano inoltre i §. 85, ed 86 del volume IV. di quest' opera.

» Filono aveva antecedentemente fatto
 » osservare ad Ila, che un vermicello dee
 » vedere il suo piede, e le altre cose, che
 » sono di una grossezza uguale al suo piede, o ancora minore, come corpi abbastanza considerabili, sebbene nello stesso
 » tempo ci sia appena possibile, di discernere queste stesse cose, o pure esse non
 » ci sembrano al più, che come altrettanti
 » punti visibili.

Ma Filono avrebbe evitato di dedurre da questa osservazione, che i corpi non hanno esistenza, se avesse conosciuto come si produce in noi il fenomeno dell'estensione. Egli avrebbe conosciuto, che basta variare la struttura de' sensi, e perciò degli occhi nei differenti animali, per variare a' loro occhi la natura visibile. Egli avrebbe concluso solamente, che nulla vi ha di universale

e di assoluto nelle sensazioni ; e che vi sono tanti differenti modi di percepir la natura , quante spezie di esseri , e di organizzazioni differenti vi sono.

Non potendo noi percepir gli elementi, che formano ciascun corpo , non possiamo perciò determinarne il numero , e quindi ignoriamo la grandezza assoluta de' corpi. Più : l' estensione materiale essendo un fenomeno , le figure , che percepiamo ne' corpi , son mere apparenze , e son relative alla struttura de' sensi. La nostra veduta , dice molto bene *Malebranche* » non ci fa vedere ogni sorta di estensione , ma solamente quella , che ha un rapporto assai considerabile col nostro corpo , e per questa ragione non vediamo tutte le parti de' più piccoli animali , nè quelle che compongono tutti i corpi tanto duri che liquidi. Così non potendo percepire queste parti , per causa della loro piccolezza , egli segue , che noi non possiamo percepirne le figure , peichè la figura de' corpi non è che il termine , che limita » (a).

(a) *Malebranche ricerca della verità*
lib. 1. c. 7. §. II.
Tom. VI.

Se un viaggiatore non avendo agio di percorrere tutte le stanze, che compongono un gran palagio, si limitasse ad osservarne una piccola parte; e se un altro sopravvenisse, e ne visitasse un maggior numero, ma senza conoscere intieramente tutto l'edifizio, ciascuno di questi due viaggiatori avrebbe un' idea diversa del palagio. Ora domando da questa diversità d' idee de' due viaggiatori, si potrebbe forse concludere, che non vi sia il palagio, o che non vi sono delle stanze nel palagio? Tale è appunto la conseguenza che *Berkeley* si sforza di dedurre dalla variabilità delle nostre percezioni delle figure de' corpi.

Le grandezze assolute de' corpi ci sono ignote. Noi non possiamo conoscere se non che le grandezze relative di essi. Ma che cosa significa questa espressione *grandezza relativa*?

Essa significa il rapporto di una grandezza sensibile in quanto è sensibile ad un' altra grandezza sensibile in quanto è sensibile. Allora che io dico: questa tela è lunga dieci palmi, enuncio il rapporto della lunghezza sensibile del palmo alla lunghezza sensibile della tela. Or come si conoscono siffatte grandezze relative? paragonando fra di esse le due grandezze, o pure:

paragonandole con una terza : esse si paragonano applicando l'una su l'altra : il risultamento di questi paragoni si dice esser la *vera grandezza fisica de' corpi*. Questa grandezza fisica , non cambiando i corpi , è la stessa per tutti gli uomini , ed è invariabile in tutti i tempi.

Ciò nondimeno non ci dà , se non che il paragone di due grandezze *fenomeniche* ; poichè le due estensioni materiali , che si paragonano non sono che fenomeni.

Vi ha un' altra specie di grandezze, ed è quella che propriamente è l'oggetto della vista : questa grandezza si chiama dagli ottici *grandezza apparente* , e si misura dall' angolo ottico , cioè da quell' angolo , che formano due linee tirate dalle estremità dell' oggetto al centro della pupilla ; poichè l' immagine nella retina segue la ragione di questo angolo. Perciò la variazione di questa grandezza apparente , nelle diverse circostanze , è uniforme a' principj della filosofia corpuscolare , e questi principj sarebbero falsi, se la grandezza ottica rimanesse, nelle diverse distanze , invariabile. Difatto l' immagine nella retina non è che l' impressione , che i raggi della luce fanno su la retina , e la diminuzione dell' angolo ottico porta con se la diminuzione dello spazio della retina , su cui agiscono i raggi della

luce riflessi dall' oggetto visibile. Se la grandezza apparente fosse invariabile, nell' atto che l' impressione su la retina fosse cambiata, la grandezza apparente non dipenderebbe dall' impressione, che i raggi luminosi fanno su la retina, il che è contrario a' principj della filosofia corpuscolare. Gli argomenti dunque del nostro idealista appoggiati su la varietà delle grandezze ottiche, lungi di combattere la realtà del mondo de' corpi, la confermano. Facendo l' analisi di tutti gli altri argomenti degl' idealisti e degl' scettici, relativi alla varietà delle sensazioni, che deriva da' diversi sensi, e dalle diverse circostanze, in cui i sensi sono affetti, si otterrà lo stesso risultamento, cioè, che questa varietà di sensazioni, dipendendo dalla varietà delle impressioni degli oggetti, suppone la realtà di questi lungi di distruggerla. L' idealista, che io qui combatto, non può addurre altra ragione di questa varietà di sensazioni, se non che il volere del creatore. Nella confutazione dell' idealismo soggettivo ho provato, che esso distrugge la fisica, lo stesso può dirsi, e forse con maggior ragione, dell' idealismo oggettivo.

Noi non conosciamo la durata assoluta delle cose; poichè non possiamo determinare il numero de' cambiamenti reali, che av-

vengono nelle sostanze: noi determiniamo la durata relativamente alla successione osservabile de' cambiamenti, che hanno luogo in noi. Ma non può da ciò dedursi, che non vi sia alcuna successione negli esseri semplici, che compongono i diversi corpi della natura. L'argomento di *Berkeley* contro il moto, se fosse valevole, proverebbe ancora, che non vi ha alcuna successione nelle modificazioni degli spiriti. Difatto nel mentre che io ho due idee, ed in conseguenza mi sembra, che io duri due istanti, due altre intelligenze potrebbero avere, chi dieci, chi venti idee, e la prima crederebbe la mia durata di dieci istanti, la seconda di venti. Ora si potrebbe forse da ciò concludere, che non vi sia in me durata alcuna?

§. 45. L'errore di quei filosofi, i quali riguardano l'estensione come un modo o un attributo della sostanza materiale, somministra al nostro idealista un altro argomento contro l'esistenza de' corpi.

» Filono. Rispondetemi Ila, una cosa
 » può essa essere sparsa, senza esser dotata
 » di estensione? O l'idea di estensione non
 » è mica racchiusa in quella di una cosa,
 » che è sparsa?

» Ila. Io approvo, che ciò è vero.

» Fil. Perciò ogni cosa, che voi sup-

» potete sparsa sotto di un' altra , dovrà
 » avere in se un estensione differente da
 » quella della cosa , sotto la quale essa sarà
 » sparsa.

» Il. Ciò è ancora certo.

» Fil. E per conseguenza , poichè la
 » sostanza corporale è , secondo voi , il
 » *substratum* , o il sostegno dell' estensione ,
 » bisognerebbe , che essa avesse in se stes-
 » sa un' altra estensione , che la rende pro-
 » pria ad essere *substratum* , o sostegno ,
 » e così di seguito all' infinito. Or io vi
 » domando , se non è questa una cosa as-
 » surda in se , e nel medesimo tempo con-
 » traddittoria a ciò , che mi avete testè ac-
 » cordato , che il *substratum* , o il soste-
 » gno dell' estensione debbe essere qualche
 » cosa distinta dall' estensione , ed ancora
 » che l' escluda ?

L' estensione , come abbiamo detto , è
 un fenomeno ; essa non può in conseguenza ,
 riguardarsi come un modo , o come un at-
 tributo di una sostanza: Nel §. 88 del quin-
 to volume di questo saggio ho dimostrato ,
 che i metafisici , i quali sostengono essere
 i corpi aggregati di sostanze semplici , ca-
 dono in contradizione sostenendo insieme ,
 che l' estensione è un modo o un attributo
 della sostanza. Questo argomento di *Ber-*
keley contro la realtà de' corpi è per-

ciò di ninn valore. Non vi ha alcuna sostanza, che abbia per attributo l'estensione; ed i corpi non sono sostanze, ma aggregati di sostanze.

§. 46. Molti filosofi hanno riguardato le idee come *le immagini*, o le *rappresentazioni degli oggetti*, Berkeley si appoggia su questa dottrina, per combattere l'esistenza de' corpi: egli scrive: » Il. A dirvi il vero,
 » Filono, io crederei, che vi sono due sorti
 » di oggetti; gli uni che sono nell'anima
 » stessa, che si percepiscono, in conseguen-
 » za, immediatamente, e che si appellano
 » per questa ragione *idee*, e gli altri este-
 » riori all'anima, che sono le cose reali,
 » le quali si percepiscono per mezzo delle
 » idee, e di cui le idee sono le immagini,
 » o le rappresentazioni. Or io convengo,
 » che le idee non potrebbero aver esistenza
 » fuori dello spirito; ma non penso la stes-
 » sa cosa dell'ultima sorte degli oggetti, di
 » cui vi ho or ora parlato.

» Fil. E questi oggetti esteriori si
 » percepiscono per mezzo de' sensi, o di
 » qualche altra facoltà?

» Il. Per mezzo de' sensi.

» Fil. Come! Si percepisce dunque dai
 » sensi qualche cosa, che non si percepisce
 » immediatamente?

» Il. Sì Filono. Ciò è vero ad alcuni

» riguardi : quando per esempio , io osservo
 » un quadro , una statua , che rappresenta
 » Giulio Cesare , si può dire di una certa
 » maniera , che io percepisco per mezzo
 » de' sensi Giulio Cesare , sebbene ciò non
 » sia immediatamente.

» Fil. Egli sembra dunque , che voi
 » pensiate , che le nostre idee , le quali
 » sono le sole cose , che noi percepiamo
 » immediatamente , sono i ritratti delle cose
 » esteriori ; e che i nostri sensi percepiscono
 » le cose esteriori col mezzo della confor-
 » mità , o della similitudine , che queste
 » hanno colle nostre idee.

» Il. Ciò appunto è quello che io vo-
 » leva dire.

» Fil. E come nel vostro esempio Giu-
 » lio Cesare tutto invisibile che egli è in
 » se stesso , è nondimeno percepito per mez-
 » zo della veduta ; le cose reali , che molto
 » più non possono essere percepite per se
 » stesse , non sono intanto meno proprie ad
 » essere percepite per mezzo de' sensi.

» Il. Precisamente.

» Fil. Ditemi Il , allora che voi per-
 » cepite il ritratto di Giulio Cesare , i vo-
 » stri occhi vedono niente dippiù di alcuni
 » colori , e di alcune figure con una certa
 » simmetria , ed una certa composizione di
 » queste due cose ?

» Il. In niun modo.

» Fil. Ed un uomo, che non avrebbe
» inteso giammai parlare di Giulio Cesare
» non ne vedrebbe egli altrettanto?

» Il. Io ne convengo.

» Fil. La sua veduta, e l'uso, che
» egli ne farebbe, non la cederebbero
» dunque punto in perfezione nè alla vostra,
» nè all'uso, che voi fate della vostra?

» Il. Io ne convengo ancora.

» Fil. Donde viene dunque, che i vo-
» stri pensieri si riferiscono all'Imperadore
» Romano, e che non sarebbe l'istesso di
» quelli, di cui parliamo? Essa è una cosa,
» di cui voi non sapreste trovar la causa
» nelle sensazioni, o nelle idee de' sensi,
» che allora percepite; poichè riconoscete
» non avere a questo riguardo alcun van-
» taggio su questo stesso uomo: bisogna
» dunque ricercarla nella vostra ragione, e
» nella vostra memoria: non è forse così?

» Il. Alla buon'ora.

» Fil. E per ritornare alla vostra com-
» parazione del ritratto di Giulio Cesare,
» è chiaro, che se voi vi attenete a questo
» esempio, non sapreste impedirvi di con-
» venire, che le cose reali, o gli archetipi
» delle nostre idee non sono in alcun conto
» percepite da' nostri sensi, e che esse nol
» sono al contrario, che da qualche facoltà

» interna dell' anima nostra , come la ra-
 » gione , o la memoria. Io desidererei dun-
 » que saper da voi quali argomenti potete
 » tirare dalla ragione , per provare l' esi-
 » stenza di ciò che chiamate le cose este-
 » riori , o gli oggetti materiali ; o pure se
 » voi vi ricordereste di aver veduto altre
 » volte queste cose tali quali sono in se
 » stesse , o di aver udito dire , o pure
 » letto in qualche parte , che qualche altro
 » che voi avesse avuto questo vantaggio ?

A questa obbiezione dell' idealismo , il
 Sig. *Degerando* ha già risposto prima di
 me nel seguente modo.

» Se le nostre sensazioni , dicono gli
 » idealisti , sono in accordo cogli oggetti ,
 » egli bisogna , che vi sia un giudice , per
 » pronunciare questo accordo ; che questo
 » giudice sia in istato di paragonare i due
 » termini ; che per paragonarli abbia già
 » una conoscenza diretta e distinta di cia-
 » scuno de' due termini. Ma se lo spirito
 » non conosce gli oggetti , che per mezzo
 » delle sensazioni medesime , cioè se egli
 » se ne rimette alla sola loro testimonianza ,
 » per assicurarsi della loro fedeltà , ciò è
 » voler giudicare , dopo la sola ispezione
 » del ritratto , della similitudine di questo
 » ritratto con un originale incognito per
 » altra parte. Per decidere il grado di giu-

» stezza , che potrebbe avere una tale ob-
 » biezione , bisognerebbe sapere ciò che si
 » intende , allorchè si parla dell' accordo
 » delle nostre sensazioni co' loro oggetti.
 » Se si concepiscono le nostre sensazioni
 » effettivamente come le pitture degli oggetti
 » reali , e talmente distaccate , che esse non
 » possono farceli conoscere , che per la
 » comparazione di queste specie d'immagi-
 » ni co' loro modelli , come cose che ripe-
 » tono , che imitano le loro proprietà in-
 » trinseche , l' obbiezione è senza replica.
 » Ma se si ammette , che noi non abbiamo
 » alcuna conoscenza diretta delle proprietà
 » intime , essenziali , o costitutive degli og-
 » getti che noi sappiamo solamente , che
 » essi son fuor di noi , che esistono gli uni
 » fuori degli altri ; se si ammette , che noi
 » abbiamo solamente la conoscenza di ciò
 » che essi sono relativamente a noi ; se si
 » stabilisce in seguito , che le nostre sensa-
 » zioni primitive non son punto una copia ,
 » una rappresentazione di queste cose , ma
 » il sentimento stesso , pel quale noi ne
 » siamo immediatamente avvertiti ; che la
 » sensazione primitiva è così un atto sem-
 » plice dello spirito , il quale posto sul li-
 » mite , che lo separa dagli oggetti esterni ,
 » riconosce questo limite e dice : *Ciò son-*
 » *io , ciò non son io ; egli non vi ha più*

» bisogno allora di comparazione, di assi-
 » milazione; non vi ha più bisogno di un
 » nuovo giudice, per pronunciare fra le
 » sensazioni e gli oggetti. Questi oggetti
 » non sono più conosciuti per una pittura,
 » ma per un contatto (a).

§. 47. Nel primo dialogo di *Berkeley* io trovo un altro argomento, che questo scrittore riguarda come invincibile a favore dell'idealismo: conviene esporlo ed esaminarlo.

» Fil. Io mi limito a far dipendere la
 » decisione della questione da un solo pun-
 » to di fatto. Io vi domando, se voi pote-
 » te concepire, che una mescolanza, o una
 » combinazione di qualità sensibili, o qual-
 » che oggetto sensibile, quale che siasi
 » possa aver esistenza fuori dello spirito;
 » e nel caso che ciò sia una cosa, che
 » voi possiate concepire, io convengo al-
 » lora con voi, che ve ne sia una, la
 » quale abbia luogo in effetto.

» Il. Se riducete la questione a que-
 » sto punto, essa sarà ben tosto decisa.
 » Qual cosa più facile, che il concepire

(a) *Histoire comparée* t. 3. cap. 10.
 della 1. edizione.

» un arbore , o una casa esistenti per se
 » stesse , ed indipendentemente da ogni
 » spirito , cioè senza supporre nel medesi-
 » mo tempo , che alcuno spirito percepisca
 » tali cose ? Io concepisco siffatte cose nel
 » momento medesimo esistenti di tal ma-
 » niera.

» Fil. Che cosa dite voi ! Olà io vi
 » prego , potreste voi vedere una cosa , che
 » nello stesso tempo non fosse mica da voi
 » veduta ?

» Il. No ; Vi sarebbe in ciò una con-
 » traddizione manifesta.

» Fil. E non vi sarebbe una così gran-
 » de contraddizione a dire , che voi conce-
 »pireste una cosa , che nello stesso tempo
 » non sarebbe affatto da voi concepita ?

» Il. Senza dubbio.

» Fil. Voi concepite dunque la casa o
 » l' arbore di cui mi parlate ?

» Il. Come potrebbe essere altrimenti ?

» Fil. Ciò che voi concepite è sicura-
 » mente nel vostro spirito ?

» Il. Su di ciò non cade alcuna que-
 » stione. Ciò che io concepisco è nel mio
 » spirito.

» Fil. Come mi avete voi dunque po-
 » tuto dire , che concepivate una casa o
 » un arbore , esistenti indipendentemente da
 » tutti gli spiriti , e fuori di tutti gli spi-
 » riti ?

Questo argomento , riguardato come invincibile dal nostro idealista, è un sofisma. Allorchè si riguarda un oggetto col rapporto di essere concepito , è assurdo il dire , che possa così esistere senza un soggetto , che lo concepisce. Ma non è punto ciò di cui si tratta. Si cerca di sapere, se l'esistenza di un oggetto consiste nella sola concezione di esso. L' Idealismo è nell' impossibilità di provare , che niuna cosa possa esistere , che non sia spirito , o nello spirito, cioè che non sia spirito o idea. Questo argomento di *Berkeley* contiene dunque in primo luogo il sofisma detto *ignoranza di elenco*.

Questo filosofo dice : *un oggetto come concepito , ed in quanto concepito non può esistere senza uno spirito , che lo concepisce ; un oggetto dunque non può esistere fuori dello spirito , che lo concepisce. La illazione non iscende dalle premesse , ed è ciò che nella logica si appella il sofisma di concludere a dicto secundum quid ad dictum simpliciter.*

Il mondo fenomenico o sensibile non consiste che nelle nostre sensazioni , e queste non esistono fuori del nostro spirito ; ma il mondo fenomenico suppone necessariamente un mondo reale , che ne è il fondamento , e questo mondo reale è un mon-

do in se , che esiste indipendentemente dalle nostre percezioni Il mondo fenomenico è il mondo reale in quanto questo si manifesta , per mezzo de' sensi , a noi. Tolte o cambiate le sensazioni , si toglie , o si cambia il mondo fenomenico ; ma il mondo de' *noumeni* resta. Supporre l' identità de' due mondi è supporre ciò che è in questione, e concludere dal mondo fenomenico al mondo reale è ancora un sofisma.

§. 48. *Malebranche* aveva cercato di provare , che i corpi non possono esser la causa efficiente delle nostre sensazioni : *Berkeley* , nel secondo de' suoi dialoghi , ha cercato di stabilire la stessa dottrina : una causa efficiente , ha egli detto , è una causa attiva; ora io non concepisco altra azione , se non che l'atto del volere , e questo appartiene allo spirito. *Malebranche* aveva riguardato i corpi come la causa occasionale delle nostre sensazioni : *Berkeley* pensò , che essi non possono essere nè causa istrumentale nè occasionale delle nostre sensazioni. Riguardo al primo punto : qual nozione , egli dice , potete voi formarvi di un istrumento , che servisse all' agente supremo , nella produzione delle nostre sensazioni ?

Questo istrumento , essendo privo di tutte le qualità sensibili , inclusa eziandio

l'estensione, vi presenta un' incognita. Ora sarebbe egli degno di un filosofo, o pure di un uomo sensato il pretendere, che si creda senza sapere nè che, nè perchè? Inoltre il servirsi d'istrumenti nella produzione delle nostre sensazioni sarebbe una cosa indegna dell'essere supremo. Il servirsi d'istrumenti, per fare qualche cosa, nasce da impotenza: noi non ci serviamo d'istrumenti per muovere un dito, perchè possiamo ciò fare con un semplice atto della nostra volontà.

L'Essere potentissimo non può egli tutto fare col semplice suo volere?

Egli non si serve dunque d'istrumenti nella produzione delle sue opere.

Queste stesse ragioni provano ancora, dice *Berkeley*, che i corpi non possono esser cause occasionali delle nostre sensazioni. In primo luogo queste cause occasionali sarebbero delle cose ignote, poichè come si è detto non si ha alcuna nozione degli oggetti sensibili, in se stessi considerati: inoltre la sapienza e la potenza divina non bastano forse, per rendere ragione dell'ordine, e della regolarità, che si osserva nella successione delle nostre idee, o più generalmente nel corso della natura? Non è forse un derogare agli attributi dell'Essere infinitamente perfetto il pretendere, che una

sostanza priva della facoltà di pensare possa influire su l'azione di lui, e dirigerla, insegnandogli, o ricordandogli quando egli dovrebbe operare, o ciò che dovrebbe egli fare?

I corpi non possono dunque riguardarsi nè come gli oggetti, o gli archetipi delle nostre idee, nè come le cause efficienti, o istrumentali, o occasionali delle stesse. È questa la conclusione di *Berkeley*.

Ho mostrato, che i corpi sono l'oggetto immediato delle nostre sensazioni; ed è facile vedere, che essi possono esser la causa efficiente delle nostre sensazioni.

Il nostro idealista suppone, che la materia sia priva di qualunque attività, e su questa supposizione la riguarda come incapace di modificare lo spirito, e di produrre in esso le sensazioni, delle quali è affetto.

Tutto ciò è intieramente falso. Le sostanze semplici primitive, delle quali è composto l'universo visibile, sono essenzialmente attive, ed i fenomeni, che esse ci presentano, risultano dalla loro attività. » Se alcuno, dice *Bonnet*, avesse della » pena a concepire questa azione perpetua » delle monadi, io gli farei osservare, che » i corpi, i quali cadono sotto i nostri » sensi, hanno tutte le loro parti integranti

» in un moto perpetuo, ma insensibile. Ciò
 » è evidente ne' corpi organizzati. Essi na-
 » scono, si nutriscono, crescono, gene-
 » rano, periscono: tutte queste azioni vi-
 » tali quanti moti intestini nelle più piccole
 » parti di questi corpi esse suppongono!
 » Egli è facile, di provar lo stesso de'
 » corpi bruti. Questi sono continuamente
 » sottoposti all'azione della gravitazione,
 » a quella del fuoco, dell'aria, dell'acqua,
 » e di quantità di altre materie più o meno
 » sottili. Le loro parti insensibili parteci-
 » pano a tutte queste piccole impulsioni. Il
 » calore solo, il cui grado varia a ciascun
 » istante, tiene tutti i corpi in uno stato
 » di oscillazione perpetua. L'attività delle
 » monadi è il principio di tutti questi moti,
 » e gli effetti, che cadono sotto i nostri
 » sensi, sono gli ultimi risultamenti di
 » questa attività. (a)

§. 49. Ma egli fa d'uopo spiegare
 chiaramente ciò che caratterizza l'idealismo
 di *Berkeley*. Nel secondo de' suoi dialoghi
 egli scrive:

» Filono. Quale accoglimento potrem-
 » mo noi fare a de' principj, che ci mene-

(a) *Bonnet Vue du Leibnitianisme.*

» rebbero a pensare , che tutte le bellezze
 » visibili della creazione simili ad una spe-
 » zie di concettino , non hanno che uno
 » splendore passeggero , falso ed immagi-
 » nario. Per parlare senza rigiro , potete
 » voi lusingarvi , che questo scetticismo ,
 » ove coloro che seguono i vostri sentimenti
 » si son lasciati trascinare , non sia riguar-
 » dato come la cosa la più assurda , e la
 » più stravagante da tutte le persone sen-
 » sate ?

» Ilia. Ogni altro che voi potrà pensar-
 » ne ciò che gli piacerà ; ma quanto a voi
 » nulla avete da rimproverarmi su di ciò :
 » quello che potrebbe consolarmi un poco
 » si è , che voi non siete mica meno scet-
 » tico di me.

» Filono. Ciò è perchè io non sono in-
 » tieramente del vostro avviso.

» Ilia. Che! Voi mi avreste fin qui ac-
 » cordato tutte le premesse, e pretendereste
 » rifiutarvi alle conseguenze , e lasciarmi
 » così solo sostenere de' paradossi , ove voi
 » stesso mi avete condotto ?

» Filono. Io non convengo con voi ,
 » di aver ammesso alcuna nozione , che
 » potesse condurre allo scetticismo. Voi a-
 » vete detto , egli è vero , che la realtà
 » delle cose sensibili consisteva in un' esi-
 » stenza assoluta fuori degli spiriti , o di-

» stinta dalla qualità, che queste cose han-
 » no di essere percepite. E secondo questa
 » nozione della realtà voi siete obbligato di
 » rifiutare ogni esistenza alle cose sensibili,
 » cioè che in conseguenza della vostra pro-
 » pria definizione voi dovete far professione
 » di scetticismo. Ma quanto a me io non
 » ho detto, nè pensato, che la realtà del-
 » le cose sensibili potesse esser definita di
 » tal maniera. Egli mi è evidente per la
 » ragione, di cui voi siete meco convenu-
 » to, che le cose sensibili non possono
 » esistere in un'altra parte, che in un in-
 » tendimento, o in uno spirito; ed io da
 » ciò concludo, non già che esse non han-
 » no un'esistenza reale, ma che, suppo-
 » sto non dipendere esse dal mio pensie-
 » re; o di avere un'esistenza distinta dal-
 » la qualità di essere percepite da me,
 » *che bisogna che vi sia qualche altro*
 » *spirito, nel quale esse esistono.* Così
 » quanto è certo, che il mondo sensibile
 » esiste realmente, altrettanto lo è, che esi-
 » ste uno spirito infinito e presente dap-
 » pertutto, che lo contiene e che lo so-
 » stiene.

» Il. Eh che! Egli non vi ha in ciò
 » nulla di più di quello che io penso an-
 » cora da mia parte con tutti i cristiani,
 » ed eziandio con tutti gli altri uomini, i

» quali credono , che esiste un Dio , il quale
 » conosce e comprende tutte le cose.

» Filono. Sì ; ma con questa differenza,
 » che il motivo il quale ordinariamente si
 » ha per credere , che tutte le cose sono
 » conosciute o percepite da Dio , consiste
 » in ciò che si è già convinto dell'esisten-
 » za di Dio : Laddove io concludo imme-
 » diatamente e necessariamente l'esistenza
 » di Dio dall'esser necessità che le cose
 » sensibili sieno percepite da lui.

» Il. Del resto allorchè noi crediamo
 » la stessa cosa, che importa per qual mez-
 » zo siam pervenuti l'uno e l'altro all'opi-
 » nione , che ci è comune ?

» Filono. Ma noi non conveniamo an-
 » cora ne' nostri sentimenti , perchè rico-
 » noscendo , che tutti gli esseri corporali
 » sono percepiti da Dio, voi attribuite loro
 » dippiù co' filosofi una sussistenza assolu-
 » tamente distinta dalla qualità di essere
 » percepiti da alcuno spirito , ciò che io
 » non fo.

» Inoltre , non vi ha forse alcuna dif-
 » ferenza fra il dire , *che vi è un Dio* ,
 » e *che , in conseguenza , egli percepisce*
 » *tutte le cose* , ed il dire , *che le cose*
 » *sensibili esistono realmente , che se es-*
 » *se esistono realmente, sono necessaria-*
 » *mente percepite da uno spirito infinito,*

» *e che così esiste uno spirito infinito un Dio?*

» Io tiro in questa maniera da un principio molto evidente una dimostrazione diretta ed immediata dell' esistenza di Dio. Voi potete ora, senza darvi la pena di fare profonde ricerche nelle scienze, senza ricorrere alle sottigliezze della ragione, o senza obbligarci in lunghe e noiose discussioni, attaccare a scoperto, e confondere infallibilmente il più ardito difensore dell' ateismo.

» *Ila.* Non trovate voi, che la vostra opinione ha qualche rassomiglianza con un altro sentimento, che è stato abbracciato da alcuni moderni di un merito eminente, cioè che noi vediamo tutte le cose in Dio? Si parte dal principio, che lo spirito dell' uomo, il quale è immateriale, non potrebbe unirsi alle cose materiali in maniera di poter percepirle in se stesse, e che per conseguenza egli non le percepisce, che col mezzo della sua unione colla sostanza Divina, la quale essendo spirituale, e puramente intelligibile può così essere l' oggetto immediato del pensiero.

» *Filono.* Io non comprendo mica come le nostre idee, che sono delle cose prive d' ogni attività possono essere la

» stessa cosa dell' essenza , o qualche parte
 » dell' essenza di Dio, il quale è un essere
 » indivisibile non passivo , ed al contrario
 » puramente attivo . . . inoltre si dee
 » pretendere in questa opinione , che un
 » mondo creato esista in un'altra parte fuori
 » dell' intendimento di uno spirito ; e questo
 » sistema suppone gratuitamente l' esistenza
 » di un mondo materiale.

» Il. Non siete voi dunque ancora del
 » sentimento , che noi vediamo tutte le co-
 » se in Dio ? Se io non m' inganno quello
 » che voi asserite ritorna presso a poco a
 » ciò.

» Filono. Ecco in due parole il mio
 » sentimento. Egli è evidente , che io non
 » percepisco altra cosa , se non che le mie
 » proprie idee , e che alcuna idea non po-
 » trebbe esistere a meno che non sia in uno
 » spirito.

» Egli non è mica men chiaro , che
 » queste idee , o queste cose , che io per-
 » cepisco , esistono indipendentemente dal
 » mio spirito ; poichè io so , che non ne
 » sono l' autore ; egli bisogna , per con-
 » sequenza , che queste stesse idee esistano
 » in qualche altro spirito , secondo la cui
 » volontà esse mi saranno rappresentate.

§. 5o. Niuno scettico ha mai dubitato
 dell' esistenza delle apparenze ; ma queste

non hanno esistenza fuori delle nostre percezioni e del nostro spirito. Nel realismo si pongono due realtà, la realtà *fenomenica* e la realtà *noumenica*. La prima non è che nel nostro spirito, la seconda è fuori di esso. La seconda è indipendente dalla prima; ma la prima suppone necessariamente la seconda da cui deriva.

L'Universo visibile è certamente esistente nelle nostre percezioni e nel nostro spirito; ora si domanda: *Questo stesso universo sensibile è esso ancora esistente fuori delle nostre percezioni, e del nostro spirito; e sarebbe esso eziandio esistente, nel caso che il nostro spirito fosse annientato?*

La risposta esatta sarebbe: L'universo visibile non esisterebbe, annientato lo spirito in cui esiste; ma questo universo visibile suppone l'universo reale e noumenico, e questo universo reale è indipendente dall'esistenza dello spirito in cui esiste l'universo fenomenico.

Berkeley risponde alla questione proposta in questo modo: L'universo sensibile è esistente fuori delle nostre percezioni, e del nostro spirito: esso ne è indipendente; e sarebbe ancora esistente nella supposizione, che il nostro spirito fosse annientato. Ma se la cosa è così, io dico a *Berkeley*, l'uni-

verso sensibile, non è mica la collezione delle nostre sensazioni; poichè queste sono interne al nostro spirito, e non possono esistere fuori di esso.

La percezione di *un di fuori* è incontrastabile. Ora si domanda:

1.^o *Il fuor di noi è reale?*

2.^o *Che cosa è esso?* Il nostro idealista risponde:

1.^o *Il fuor di noi è reale:*

2.^o *Esso non è altra cosa se non quello che noi percepiamo, per mezzo de' sensi; e perciò possiamo conoscerlo perfettamente.* Esso è la collezione delle cose sensibili cioè delle nostre idee, e queste esistono fuor di noi in uno spirito infinito; e la loro esistenza prova quella di uno spirito infinito; perciò questo idealismo è contrario insieme allo scetticismo ed all' ateismo.

Se le nostre idee, secondo *Berkeley*, sono fuori del nostro spirito, e se queste idee non sono che una collezione di nostre sensazioni segue, che le nostre sensazioni sieno fuori del nostro spirito. Ma se le nostre sensazioni, io dico al nostro filosofo, sono fuori del nostro spirito, esse non sono più nostre sensazioni; allora tutti gli argomenti con cui voi, nel primo dialogo, provate, che le qualità sensibili non sono che sensazioni, debbono cadere.

Un calore intenso, dite voi, è un dolore, ed il dolore non può trovarsi che in uno spirito. Or come sapete voi, io vi domando, che un calore intenso sia un dolore; e che un calore moderato sia un piacere, se non per la testimonianza della vostra coscienza? È la coscienza può ella percepire altra cosa fuori di ciò che è interno allo spirito? Il piacere ed il dolore che ci appartengono, che sono il nostro piacere ed il nostro dolore possono forse non essere interni allo spirito? Tutte le nostre sensazioni, niuna eccettuata, sono modificazioni dell' anima nostra, ed interne a lei.

Le nostre idee sensibili non sono altra cosa che collezioni di nostre sensazioni; esse son dunque interne allo spirito; sono modificazioni di esso; voi intanto ponete, che le nostre idee sono fuori del nostro spirito. Il vostro idealismo, io dunque concludo, contiene una palpabile contraddizione.

§. 51. Nel terzo ed ultimo de' suoi dialoghi *Berkeley* scrive, fra le altre cose, quanto segue :

» *Ila* : Le nostre idee non sono esseri,
 » assolutamente passivi, e privi di ogni at-
 » tività? o pure racchiuderebbero esse qual-
 » che attività in se stesse?

» *Filono*. Esse sono puramente passive,
 » e prive di qualunque attività.

» Il. E Dio non è egli forse un agente, ed ancora un essere puramente attivo?

» Filono. Io so professione di crederlo.

» Il. Niuna idea dunque potrebbe rassomigliare a Dio, o rappresentarne la natura?

» Filono. Io ne convengo.

» Il. Come dunque non avendo affatto idea dello spirito di Dio, o ciò che sembra ritornare allo stesso non concependo affatto lo spirito di Dio, potete voi concepire, che le cose di cui parliamo debbano esistere nello spirito di Dio? O se voi prendete il partito di dirmi, che potete concepire lo spirito di Dio, senza averne un'idea, perchè non potrei io collo stesso titolo concepir l'esistenza della materia, benchè non ne abbia affatto idea?

» Filono. A riguardo della vostra prima questione, io approvo, che non ho propriamente alcuna idea nè dello spirito di Dio, nè di alcun altro spirito; perchè essendo Dio e gli altri spiriti esseri attivi, essi non potrebbero essere rappresentati da cose prive di ogni attività, come sono tutte le nostre idee. Io so nondimeno, che io il quale sono uno spirito o una sostanza pensante, esisto; e lo so colla

» stessa certezza con cui conosco l'esistenza delle mie idee. Io so ancora ciò che intendo co' termini *Io* o *me*, e lo so immediatamente o intuitivamente, sebbene nol percepisca dello stesso modo, con cui percepisco un triangolo, un colore o un suono. L'intendimento, lo spirito, o l'anima è questa cosa *indivisibile*, e *non estesa*, che pensa, opera e percepisce.

» Io dico *indivisibile* intanto che non estesa; e *non estesa*, perchè le cose estese, figurate, e mobili sono idee, e che ciò che percepisce le idee, ciò che pensa, e ciò che vuole, non potrebbe evidentemente essere un'idea, nè simile ad un'idea. Le idee sono cose prive di ogni attività, e percepite, e gli spiriti sono una sorte di esseri intieramente differenti da esse.... Che che ne sia io converrò, se voi volete, che prendendo il vocabolo *idea* in un senso esteso, il mio spirito mi fornisce un'idea, cioè un'immagine, o una rassomiglianza di Dio, sebbene invero estremamente imperfetta, perchè io non ho acquistato la nozione, che ho di Dio, se non che riflettendo sul mio proprio spirito, ed elevando le facoltà, o le potenze del mio spirito, e togliendone le imperfezioni. Se io non ho dunque un'idea non attiva del-

» la divinità, ne trovo nondimeno in me
 » stesso una spezie d'immagine pensante
 » ed attiva.

Per intendere, in qualche modo, il gergo infelice di *Berkeley*, fa d'uopo richiamare alla memoria le chimere di *Malebranche*. Questo filosofo, nel libro 3. par. 2.^a cap. 7. della ricerca della verità, distingue quattro maniere differenti di veder le cose: la prima è di conoscer le cose per se stesse: il solo Dio può esser veduto per se stesso: la seconda è di conoscerle per le loro idee: i corpi son così veduti: la terza è di conoscerle per coscienza ossia per interior sentimento: la quarta è di conoscerle per congettura. Le idee poi sono certi esseri rappresentativi delle cose, cioè de' corpi. *Berkeley*, spirito falso, adottò gli errori di *Malebranche*, e vi aggiunse i suoi. Per tal ragione egli ci negò, propriamente, l'idea di Dio e degli spiriti, ma l'idea, nel sistema di *Berkeley*, non può più riguardarsi come un essere rappresentativo, poichè i corpi non sono rappresentati, perchè non esistono affatto. Le nostre idee, secondo il nostro idealista, son cose reali: è questo un principio incontrastabile per lui, il quale scrive così.

» Filono. Io non cambio punto le cose
 » se in idee; ma cambio solamente le idee

» in cose, perchè questi oggetti immediati
 » della percezione, che secondo voi non
 » sono che apparenze delle cose, io li pren-
 » do per altrettanti esseri reali.

Inoltre *Berkeley* pone, che le nostre idee sono cose divisibili ed estese. Finalmente, egli vuole, che le nostre idee sieno nello spirito infinito cioè in Dio.

Da queste dottrine, che il nostro idealista ammette, io deduco evidentemente un assurdo, cioè *che Dio è una sostanza estesa e divisibile.*

Ragioniamo con premesse chiare. Le nostre idee son cose reali fuor di noi: le stesse sono estese e divisibili; vi è dunque fuor di noi un' estensione divisibile reale. Ma tutto ciò che esiste fuor di noi esiste in Dio; vi è dunque in Dio un' estensione reale divisibile; ed eccoci già pervenuti allo spinozismo. Da un' altra parte *Berkeley* pone, che Dio è un essere semplice ed indivisibile; il suo idealismo contiene dunque un' evidente contradizione. Egli potrà cercare quanto vuole una uscita, per cavarli fuori dell' imbarazzo, in cui l' evidenza di questi ragionamenti lo pone, son sicuro, che gli sarà impossibile il ritrovarla.

Ma si dirà: i difensori dell' esistenza della materia non sono forse nello stesso imbarazzo? No, io rispondo. La composi-

zione è reale, ma essa non esiste nel nostro spirito: le nostre percezioni sono modificazioni semplici dell'anima nostra: la composizione esiste negli oggetti esterni delle nostre percezioni: da un'altra parte la sostanza di questi oggetti delle nostre percezioni è realmente distinta dalla sostanza divina; la realtà dunque de' corpi stabilisce la semplicità degli spiriti creati, e dello spirito infinito, lungi di combatterla.

§. 52. Se le nostre idee sono in Dio formalmente; e se esse non sono che una collezione di nostre sensazioni segue, che le nostre sensazioni sono formalmente in Dio: Ora fra le nostre sensazioni ve ne sono delle dolorose; vi sono dunque de' dolori in Dio.

Questa illazione scende legittimamente dall'idealismo di *Berkeley*. Essa deriva eziandio da un altro principio, su di cui quest'idealista appoggia il suo sistema. Una causa, egli dice, dee contenere tutto ciò che si trova nell'effetto; la materia, essendo priva di sensazioni, e di percezioni, non può, in conseguenza, esser la causa delle nostre sensazioni; questa causa dee perciò essere una causa in cui esistono le percezioni, ella dee essere uno spirito, ed uno spirito infinito. Ma se la causa, io dico a *Berkeley*, dee contenere tutto ciò che

si trova nell' effetto, lo spirito infinito dee contenere tutti i dolori, che esso produce negli spiriti finiti: il che ripugna all' infinita perfezione di Dio.

Il nostro scrittore ha preveduto questa difficoltà, e cerca invano di risolverla: egli scrive.

» Il. Voi avete detto, che tutte le
 » idee, le quali ci vengono dal di fuori,
 » sono nello spirito, che agisce su di noi.
 » Le idee di dolore, e di dispiacere sono
 » dunque, secondo voi, in Dio; o in al-
 » tri termini, Dio soffre del dolore, o è af-
 » fetto di differenti dispiaceri, cioè vi ha
 » un' imperfezione nella natura divina, il
 » che voi avete riconosciuto per un' assur-
 » dità.

» Filono. Che Dio conosca, o perce-
 » pisca tutte le cose, e che egli conosca,
 » tra le altre cose, ciò che è il dolore,
 » eziandio sino a ciascuna spezie di sensa-
 » zioni dolorose, o che egli sappia ciò che
 » per le sue creature sia il soffrir dolore,
 » io non ne dubito in alcun modo: ma che
 » Dio, sebbene conosca e produca alcune
 » volte in noi delle sensazioni dolorose,
 » possa soffrir del dolore, è appunto ciò
 » che io assolutamente nego. Noi che siamo
 » spiriti limitati, e dipendenti, siamo sog-
 » getti alle impressioni de' sensi, effetti che

» hanno per causa un agente esteriore, e che
 » essendo alcune volte prodotti in noi con-
 » tro le nostre volontà, possono così essere
 » alcune volte dolorosi e dispiacevoli. Ma
 » Dio, il quale non può esser modificato
 » da alcun agente esteriore, il quale nulla
 » percepisce per mezzo de' sensi come noi,
 » la cui volontà è assoluta, ed indipenden-
 » te, ed è la causa di tutto, a cui nulla
 » può fare ostacolo o resistere, un essere,
 » io dico, tale come Dio, è evidente, che
 » nulla può soffrire, o che non potrebbe
 » essere affetto da alcuna sensazione doloro-
 » sa, nè eziandio da alcuna specie di sen-
 » sazione.

Ma, io rispondo a *Berkeley*, voi qui
 commettete il sofisma detto *ignoranza di*
elenco. Voi ignorate lo stato della questione.
 Non si tratta di provare, che Dio non può
 essere modificato da alcun agente esterno,
 e che in conseguenza non può essere affet-
 to da alcuna sensazione: è questo un punto
 sul quale conveniamo voi e noi: si tratta
 qui di conciliare questa nozione di Dio,
 che voi e noi ammettiamo, col vostro idea-
 lismo. Noi pretendiamo appunto, che que-
 sta nozione di Dio è in contradizione colla
 dottrina, che voi sostenete; eravate dunque
 obbligato di liberare la vostra dottrina dalla
 contradizione, che le opponiamo; intanto,

senza darvi carico dello stato della questione, v' impegnate a provare ciò che noi ammettiamo. Ciò dimostra; che siete nell'impotenza di togliere dal vostro idealismo la contraddizione, di cui parlo. Difatto: *la causa*, dite voi, *dee contenere tutto ciò che si trova nell' effetto*. Come intendete voi un tal principio? Che la causa contenga l'effetto *eminentemente*, o *formalmente*? Non l'intendete certamente nel primo senso, poichè in questo senso non ferisce affatto i difensori della materia; l'intendete dunque nel secondo senso. Ora se Dio dee contenere formalmente tutto ciò, che si trova nelle creature, egli dovrà eziandio contenere tutti i dolori, che nelle creature si trovano.

Inoltre: Se le nostre idee, tali quali il nostro spirito le percepisce, son cose reali, e se esse sono in Dio, Dio le contiene formalmente; ma alcune delle nostre idee sono dolorose; Dio soffre dunque del dolore. Queste illazioni scendendo legittimamente dall'idealismo, che insegnate, ne dimostrano evidentemente l'assurdità.

Egli è vero, che *Berkeley* dice » È » evidente, che non potrebbe esservi altro » *substratum*, o sostegno delle qualità sensibili, che gli spiriti, ne' quali esse esistono; non già *per maniera di modo*,

» o di proprietà , ma come una cosa
» percepita in quella che la percepisce.

Questa aggiunzione maggiormente dimostra lo spirito falso di questo idealista : o la cosa percepita é distinta dalla percezione , che se ne ha , o non ne è distinta; nel primo caso non esiste nella cosa che percepisce , e nel secondo è un modo o proprietà della cosa che percepisce. Pretendere , che le qualità sensibili hanno per sostanza uno spirito , e negare , che esistano in esso a guisa di modo o di proprietà, è una contraddizione ne' termini.

Io confesso , che per quanti sforzi abbia fatto , per comprendere l'idealismo del nostro scrittore, non sono riuscito a togliere dal mio spirito le tre evidenti contraddizioni , che gli ho opposto. In un sol modo io potrei concepire quest' idealismo, ed è il seguente. Le nostre idee sensibili , le quali non sono che collezioni di sensazioni , sono interne al nostro spirito : Ciò non ostante ci appaiono esterne. Queste idee hanno una causa , perchè sono effetti : questa causa è Dio. Ma questo idealismo non è quello di *Berkeley* , ed è contrario alle intenzioni di lui. Egli si propone di rovesciare lo scetticismo , stabilendo le realtà esterne tali quali noi le percepiamo. Egli si propone inoltre di abbattere l'ateismo , stabilendo

l'esistenza di Dio su la realtà dell'universo sensibile. Questo universo, egli dice, è una collezione d'idee: queste non possono esistere, che in uno spirito infinito. Ma egli non si è accorto, che ponendo l'esistenza formale dello universo sensibile in Dio; il Dio a cui egli ci menava era il Dio di Spinoza. Intanto egli scrive così nel secondo dialogo.

» Queste immaginazioni stravaganti di
 » Vaninò, di Obbes, di Spinoza, e per
 » dirlo in un vocabolo, il sistema intero
 » dell'ateismo, tutto ciò non è esso forse
 » intieramente rovesciato dalla sola riflessio-
 » ne, che si può fare su la ripugnanza,
 » che vi sarebbe a supporre, che la tota-
 » lità, o qualche parte del mondo visibi-
 » le, ancora la più grossolana e la più in-
 » forme, esistesse fuori di uno spirito?

Inoltre, l'idealismo, che io ho concepito, e che non è quello di *Berkeley*, non avrebbe miglior sorte: esso è stato anteceden-
 temente distrutto dalle mie osservazioni. Io ho provato, che le nostre sensazioni hanno un oggetto esterno, e che questo è moltiplice.

§. 53. Io sono stato sorpreso sovente nel vedere, che filosofi di un merito eminente sembrano di non aver ben compreso l'idealismo di *Berkeley*. Il signor *Degen-*

rando, esponendo questo sistema, scrive: » Le nostre sensazioni quali che
 » sieno risiedono unicamente in noi stesse:
 » esse non sono punto la pittura di
 » esseri esterni, stranieri a noi; noi non
 » vediamo in esse che la nostra propria immagine.
 » Intanto queste sensazioni, che
 » sono in noi, chi ve le ha collocate? Come
 » sono esse state prodotte? Ove è la
 » loro causa? Noi non siamo la loro causa
 » produttrice, poichè ci troviamo interamente
 » passivi ricevendole. Non ammetteremo
 » noi dunque almeno degli oggetti
 » esterni, de' corpi, come agenti necessarij
 » per eccitarle? In niun modo, risponde
 » *Berkeley*. Vi è un'altra spiegazione molto
 » più facile, molto più ragionevole. Queste
 » modificazioni del nostro spirito derivano
 » dall'intelligenza suprema, e la provano.

» Egli non è mica necessario di asserire
 » con Platone, che le nostre idee risiedono
 » in Dio. Un atto della sua volontà, della
 » sua potenza, bastano per produrle in noi.
 » Così tutto non è che spirito, e tutto si
 » spiega per l'azione di una sola causa.

» *Berkeley* aveva visibilmente improntato
 » dagli scettici i suoi ragionamenti contro
 » il rapporto de' sensi, ma dando

» a questi ragionamenti un nuovo svilup-
 » pamento. Egli non si è sottratto egli stes-
 » so allo scetticismo assoluto, se non che
 » ricorrendo al gran principio metafisico
 » del legame degli effetti colle cause, e
 » rimediando col suo soccorso nell' univer-
 » so annientato l'immagine augusta dell' es-
 » sere degli esseri. (a)

L'idealismo, di cui quì parla il dotto francese, e che egli attribuisce a *Berkeley*, non mi sembra quello, che si trova spiegato ne' dialoghi fra Ila e Filono di questo inglese. I pezzi, che io ho trascritto di questi dialoghi, mi sembrano provare la mia asserzione. *Berkeley* distingue la percezione dall'idea: la percezione secondo lui, è una modificazione del nostro spirito, l'idea poi è l'oggetto della percezione. Noi, dice *Berkeley*, non siamo liberi nel percepire le nostre idee; le percezioni delle idee, che a noi si manifestano, dipendono dunque da una causa esterna al nostro spirito, e distinta da esso. Questa causa non può essere che uno spirito, poichè una causa dee contenere tutto ciò che si trova nell' ef-

(a) *Deger. histoire comparée ec. t. 1. cap. 12. della 1. edizione.*

fetto ; e perciò questo spirito dee contenere tutte le idee , che egli mostra successivamente a noi. È in conseguenza falso 1.º, che secondo *Berkeley* noi non percepiamo se non che noi stessi. Noi percepiamo , secondo lui, un di fuori , ed un tal di fuori, è una collezione d' idee , ed è reale : 2.º è falso , che le nostre idee , secondo *Berkeley* , non resiedano in Dio , anzi egli insegna espressamente il contrario : 3.º è falso , che , secondo questo idealista , i sensi c' ingannano. Sebbene tutto ciò sia chiaro da' pezzi , che ho trascritto , pure vi soggiungo i seguenti.

» Il. Voi dite , come mi sembra ,
 » che non sapreste concepire come le cose
 » sensibili esisterebbero fuori dello spirito ;
 » non è forse ciò quello , che voi dite ?

» Filono. Ne convengo.

» Il. E non concepite voi , che sup-
 » ponendovi annientato , sarebbe ancora pos-
 » sibile , che esistessero delle cose proprie
 » ad essere percepite da' sensi ?

» Filono. Io lo concepisco bene : ma
 » aggiungo , che queste cose sarebbero al-
 » lora in uno spirito , che non sarebbe il
 » mio. Allora che io rifiuto alle cose sensi-
 » bili l' esistenza fuori dello spirito , non
 » intendo mica parlare del mio solo spirito
 » in particolare , ma di tutti gli spiriti in-

» sieme. *Egli è chiaro, che queste cose*
 » *hanno un' esistenza esteriore al mio spi-*
 » *rito ; poichè l' esperienza mi fa conosce-*
 » *re, che esse ne sono indipendenti. Ma*
 » *quello che io debbo inferire da ciò si*
 » *è, che esiste qualche altro spirito ove*
 » *esse esistono, eziandio negl' intervalli,*
 » *che scorrono fra i tempi, in cui io le*
 » *percepisco. Lo stesso è accaduto ancora*
 » *avanti la mia nascita, e la stessa cosa*
 » *continuerrebbe nella supposizione del mio*
 » *annientamento. E come ciò che io dico a*
 » *riguardo del mio spirito, è ugualmente*
 » *vero a riguardo di ogni altro spirito fini-*
 » *to e creato ; da tutto ciò segue in fine*
 » *necessariamente, che esiste uno spirito*
 » *presente dappertutto ed eterno, il quale*
 » *conosce e comprende tutte le cose, e*
 » *che ce le rappresenta secondo le regole,*
 » *che egli ha prescritto a se stesso, e che*
 » *noi chiamiamo le leggi della natura.*

Ecco un altro pezzo ugualmente chiaro.

» *Ila. Domandate ad un fanciullo,*
 » *se l' arbore che vediamo ha un' esisten-*
 » *za fuori del suo spirito ? qual risposta*
 » *pensate voi, che egli vi farà ?*

» *Filono. Egli me ne farà una simile*
 » *a quella, che io farei a me stesso : egli*
 » *mi dirà, che l' arbore esiste fuori del*
 » *suo spirito. Ma da un altro lato le orec-*

» chie cristiane non si offenderebbero, di
 » udirmi aggiungere alla sua risposta, *che*
 » *quest' arbore reale, che esiste fuori del*
 » *suo spirito, è veramente conosciuto,*
 » *e compreso dallo spirito infinito di Dio,*
 » *cioè che esso esiste nell' intendimento*
 » *« divino* La questione fra i materia-
 » listi e me, non consiste punto a sapere,
 » *se le cose hanno un' esistenza reale*
 » *fuori dello spirito di tale o tal persona;*
 » ma se esse ne hanno una assoluta e di-
 » stinta dalla qualità, che hanno di essere
 » percepite ancora da Dio, o pure se han-
 » no un' esistenza esteriore a tutti gli spi-
 » riti.

» Io dichiaro, che sono così certo,
 » che vi sono de' corpi (intendo per corpi
 » le cose, che io percepisco co' miei sensi)
 » che lo sono della mia propria esistenza.

» Il. Poichè, secondo voi, gli uomi-
 » ni debbono giudicare della realtà degli
 » esseri, per mezzo de' loro sensi; come
 » un uomo può egli ingannarsi, prendendo
 » la luna per una superficie unita, e lumi-
 » nosa, di circa un piede di diametro; giu-
 » dicando rotonda una torre quadrata, che
 » egli vede da lontano; finalmente afferman-
 » do, che un remo immerso per metà nella
 » acqua non é mica diritto ma curvo?

» Filono. Quest' uomo non s' inganna

» in alcun modo nelle percezioni attuali ,
 » che egli ha delle sue idee ; ma solamen-
 » te nelle conseguenze , che tira dalle sue
 » percezioni attuali. Così nell' esempio del
 » remo ciò che egli percepisce immediata-
 » mente per mezzo del senso della veduta ,
 » non è mica diritto , ma curvo , ed intan-
 » to che egli non farà che giudicarlo tale ,
 » non avrà ancora commesso errore : ma se
 » da ciò passa a concludere , che dopo di
 » avere ritirato il remo dall' acqua , conti-
 » nuerebbe a percepirvi , per mezzo della
 » vista , la stessa curvatura ; o pure , che
 » il remo dovrebbe , restando nell' acqua ,
 » modificare il tatto , come le cose curve
 » sogliono modificarlo , in ciò appunto si
 » troverà l' errore.

Io ho esaminato diligentemente tutti
 gli argomenti , che *Berkeley* adduce con-
 tro la realtà in se del mondo de' corpi ; e
 li ho mostrati di niun valore. Ho fatto ve-
 dere , che la nozione della materia non
 è mica una nozione assurda , che il com-
 mercio fra il corpo e lo spirito non è im-
 possibile. Ho , coll' esame del fatto primi-
 tivo della coscienza , collocato fra i fatti
 primitivi l' esistenza de' corpi. Ho inoltre
 fatto vedere , che l' idealismo oggettivo di
 questo inglese contiene tre contraddizioni evi-
 denti : 1.º Le nostre idee sono la collezione

delle nostre sensazioni: ciò non ostante sono esse esterne al nostro spirito; il che vale quanto dire, che le nostre idee sono insieme interne, ed esterne al nostro spirito, cioè che sono esse insieme nostre idee, e non nostre idee: 2.º Essendo le idee cose reali, ed essendo esse estese, e formalmente in Dio, si pone in Dio un' estensione reale, nell'atto che si afferma, che egli non è esteso. La sana filosofia dimostra contro il materialismo, e contro l'idealismo, che la percezione de' composti suppone la semplicità del soggetto che percepisce, e la realtà della composizione nell'oggetto percepito: 3. Le nostre idee sono reali ed esistenti in Dio. Ciò non ostante non vi sono in Dio dolori, nè sensazioni di alcuna spezie.

Io non ho rilevato tutti gli errori, ed i falsi raziocinj, che si trovano nell'opera de' dialoghi fra Ila e Filono; ma le osservazioni, che ho fatte, son sufficienti a far vedere, che questa opera è il prodotto di uno spirito falso.



CAP. V.

DELLE CONOSCENZE UNIVERSALI, A CUI LE
NOSTRE SENSAZIONI SOMMINISTRANO UN
MOTIVO LEGITTIMO, E DELLE CAGIONI
DEGLI ERRORI DE' SENSI.



§. 54. **I**L risultamento generale dei due antecedenti capitoli si è, che le nostre sensazioni ci somministrano un motivo legittimo, di pronunciare questo giudizio: Vi sono al di fuori del nostro spirito de' corpi, e questi sono in un continuo cambiamento. Questa conoscenza è assoluta, ed è in tutti gli uomini.

Ma sarebbe molto limitata la nostra conoscenza della natura materiale, se i sensi non ci somministrassero de' motivi legittimi di altre fisiche conoscenze. La fisica suppone l'esistenza de' corpi; ma pretende ancora di darci la scienza di essi. Ora si domanda. La scienza fisica è essa possibile,

e su quel fondamento una tale scienza può appoggiarsi? Una scienza è un sistema di conoscenze universali: il proposto problema si riduce dunque al seguente: sono esse possibili, e come delle conoscenze fisiche universali? cioè delle conoscenze, che sien tali per gli uomini di tutti i luoghi, e di tutti i tempi? Egli sembra, che avuto riguardo alla natura delle nostre sensazioni, le nostre fisiche conoscenze non possono giammai essere universali per tutti gli uomini. I sensi non possono penetrare, come ho detto, sino agli elementi primitivi della materia: noi non possiamo conoscere le proprietà assolute de' corpi, ma solamente le proprietà relative a noi; e conosciamo queste per le sensazioni, che noi sperimentiamo. Ora le sensazioni, ne' diversi individui del genere umano, per la varia struttura, che ciascun senso ha in essi, son varie. Questa diversità delle umane sensazioni sembra, che debba impedirci, di formare su la natura materiale de' giudizj universali. Un uomo potrà dire, per esempio, ciò che il sole sembra di essere riguardo a lui; ma non già ciò che sembra di essere per tutti gli uomini. Le proprietà relative, in conseguenza, che i sensi ci additano, sembra che non potranno giammai acquistare l'universalità, esse son particolari, li-

mitate non solamente all' individuo ; ma ristrette ancora dalle diverse circostanze fisiche , in cui l' individuo si trova. La diversità de' sensi , e perciò delle sensazioni de' diversi animali e degli uomini , e di quelle de' diversi individui del genere umano non meno che di quelle, che sperimenta lo stesso uomo , nelle diverse epoche della sua vita , e nelle diverse circostanze , in cui si trova , ha somministrato agli antichi scettici , come può vedersi in Sesto Empirico , ed a' moderni ancora , come può osservarsi in Bayle , Uezio , ed altri una moltitudine di argomenti contro la realtà delle nostre fisiche conoscenze.

Il P. *Malebranche* stesso , nel primo libro della ricerca della verità , ha dedotto, dalla differente organizzazione de' sensi degli uomini , delle illazioni molto estese , e che non sono legittimamente dedotte : egli ha inoltre trascurato , di osservare le similitudini, che si rinvencono nelle sensazioni umane. È importante , per una sana filosofia , di rilevare insieme le differenze delle sensazioni , e le similitudini. Io farò ciò ordinatamente.

§. 55. Il filosofo ultimamente citato scrive. » È un errore il giudicare , aver » tutti gli uomini le medesime sensazioni » degli stessi oggetti. Crediamo , per esem-

» pio , che tutti vedano il cielo azzurro ,
 » i prati verdi , e tutti gli oggetti visibili
 » nella stessa maniera , che noi li vediamo ,
 » e così si dice delle altre qualità sensibili
 » degli altri sensi. Molti faranno le mera-
 » viglie , che io sparga il dubbio su cose
 » da loro credute indubitabili ; eppure io
 » sostengo non aver essi alcun dato sicuro ,
 » per giudicare come fanno ; e sebbene il
 » loro errore dimostrerò io non possa con
 » matematica dimostrazione , posso tuttavia
 » far vedere , che se eglino non prendono
 » abbaglio , essa è la più gran ventura ,
 » che dar si possa ; ed ho eziandio delle
 » ragioni bastantemente forti , per assicura-
 » re , che essi sono veramente in errore .

» Per conoscere vera la mia proposi-
 » zione , fa d' uopo ricordarsi di ciò , che
 » ho già provato ; cioè aver presente la
 » gran differenza , che passa tra le sensa-
 » zioni e le cause produttrici delle mede-
 » sime. Ciò posto si può , assolutamente
 » parlando , asserire , che alcuni moti eguali
 » delle fibre interiori del nervo ottico non
 » fanno avere a differenti persone sensazioni
 » eguali , cioè non fanno loro vedere i me-
 » desimi colori ; e che può benissimo suc-
 » cedere , che lo stesso moto , il quale pro-
 » durrà in taluno la sensazione dell' azzur-
 » ro , produrrà in altri quella del verde ,

» o del grigio , o altra diversa e nuova
 » sensazione. Che ciò potrebbe avvenire
 » non è da dubitarsi , e niuno potrebbe a
 » ragione contraddirvelo ; nondimeno io pure
 » convengo , non esser cosa verisimile , che
 » ciò sia , ed essere più conforme alla ra-
 » gione il credere , che Iddio agisca sem-
 » pre nella stessa maniera , per l' unione ,
 » che egli ha posta fra l' anima ed il cor-
 » po , e che abbia applicato le stesse idee
 » e le stesse sensazioni a' moti conformi
 » delle fibre interiori del cervello delle dif-
 » ferenti persone. (a)

Il ragionamento riferito suppone la ve-
 rità del sistema delle cause occasionali ; e
 che i corpi , in conseguenza , non possono
 essere la causa efficiente delle nostre sensa-
 zioni. La confutazione , che abbiamo fatto
 dell' idealismo oggettivo , dimostra la falsità
 di questa supposizione ; e perciò fa cadere
 il ragionamento , che sulla stessa è appog-
 giato. La causa efficiente immediata delle
 nostre sensazioni è il moto prodotto negli
 organi sensorj: supponendo, che questo mo-
 to sia lo stesso , non può ragionevolmente

(a) *Malebranche ricerca della verità*
 lib. 1. cap. XIII. §. 5.

supporsi , che la sensazione sia diversa ; poichè la stessa causa dee produrre lo stesso effetto.

La dottrina dell' influenza fisica , che costituisce l' uomo un essere misto , è conciliabile colla realtà della conoscenza , che noi abbiamo de' corpi , che ci circondano , e che costituiscono il mondo, ove abitiamo. Noi ignoriamo le proprietà assolute del multiplice esterno , da cui siamo affetti; non conosciamo perciò , indipendentemente dalle nostre percezioni , che cosa sono i corpi in se stessi ; nondimeno se ignoriamo le proprietà assolute de' corpi, possiamo conoscere le loro proprietà relative , le quali sono certe potenze nel multiplice esterno di produrre in noi certe date sensazioni. Io non so le proprietà assolute dell' acqua ; ma posso sapere i rapporti di essa con me , e conoscere , che l' acqua ha la qualità di eccitare in me, certe sensazioni. Nel sistema delle cause occasionali , i sensi non mi recano su i corpi , che mi circondano, alcuna istruzione. Le mie sensazioni potrebbero aver luogo in me , sebbene niun corpo esistesse : inoltre tutto è arbitrario in questa ipotesi : Iddio poteva legare la sensazione dell' estinzione della sete anche al mangiare del sale , e poteva legare il piacere anche alla ferita , che nel sistema attuale ci reca

il più acuto dolore : tutte le leggi del moto sono ; nel sistema di cui parliamo , affatto arbitrarie : un piccolo moto potrebbe muovere , con una velocità sorprendente la più enorme massa , e se ciò non accade è un puro effetto dell' arbitrio del Creatore. Ma il sistema delle cause occasionali cade coll' idealismo oggettivo , che ho antedecedentemente confutato.

§. 56. *Malebranche* segue : » Sia pur » vero , che gli eguali moti delle fibre , » le cui estremità vanno ad unirsi nel cervello , siano in tutti gli uomini accom- » pagnati da eguali sensazioni : se egli av- » venga , che i medesimi oggetti non producano gli stessi moti nel cervello , non » ecciteranno nella loro anima le medesime » sensazioni.

» Ora mi sembra indubitabile , che gli » organi de' sensi di tutti gli uomini non » essendo nella stessa maniera disposti , non » possano ricevere da oggetti uguali impressioni uniformi.

» I colpi di pugno , per esempio , che » i facchini dannosi a vicenda nel salutarsi , » sarebbero capaci di storpiare le persone » delicate ; tali colpi producono de' moti » molto differenti in un individuo di costituzione robusta , ed in un fanciullo o » femina di gracile complessione ; quindi

» non essendovi due soli individui al mon-
 » do , di cui gli organi ed i sensi siano
 » perfettamente conformi , non può esser
 » certo esistere due individui , che abbia-
 » no perfettamente le medesime sensazioni.
 » Ed ecco l'origine della strana diversità ;
 » che si scorge nelle inclinazioni degli uo-
 » mini.

Malebranche applica poi questo prin-
 cipio generale ai suoni , agli odori , a' sa-
 pori , quindi soggiunge : » È molto più
 » difficile il provare , che i colori ed al-
 » cune altre sensazioni , che ho chiamate
 » deboli e languide non sono le stesse in
 » tutti gli uomini; perchè tutte queste sen-
 » sazioni fanno sì poca impressione nell' ani-
 » ma , che non si può distinguere essere
 » l' una più piacevole dell' altra , come si
 » fa ne' sapori , o nelle altre sensazioni più
 » forti , e più vive ; nè si può quindi ri-
 » levare , mediante la varietà del piacere o
 » del disgusto , che si trova ne' diversi in-
 » dividui , la diversità delle loro sensazio-
 » ni. Tuttavia la ragione la quale insegna
 » le altre sensazioni non essere somiglianti
 » ne' diversi individui , dimostra altresì ,
 » che vi dee essere della varietà nelle sen-
 » sazioni , che si hanno de' colori ; iofatti
 » non si può porre in dubbio , esservi
 » molta diversità negli organi della vista di

» differenti individui, come negli organi
 » dell' udito e del gusto : nè vi ha alcuna
 » ragione di supporre una perfetta rassomiglianza nella disposizione del nervo
 » ottico di tutti gli uomini, poichè si vede un' infinita varietà in tutte le cose
 » della natura, e principalmente nelle cose materiali. Vi ha dunque qualche apparenza di credere, che tutti gli uomini non veggano i medesimi colori negli oggetti medesimi. Frattanto io pure accordero non avvenire quasi mai, che alcune persone vedano il bianco o il nero di un colore diverso da quello che noi lo vediamo, sebbene non lo vedano bianco o nero egualmente come noi. Ma riguardo a' colori medj, come il rosso, il giallo, l' azzurro, e principalmente quelli che sono composti di questi tre colori, io tengo per certo ben pochi essere gl' individui che hanno tutta affatto la medesima sensazione: poichè vi sono talvolta alcuni, i quali vedono certi corpi di color giallo, per esempio, allorchè li guardano con un occhio, mentre li vedono di colore azzurro guardandoli coll' altro. Ora si supponga, che tali persone fossero nate cieche di un occhio, o con occhi disposti a vedere azzurro ciò che dicesi verde, crederebbero esse veder gli oggetti dello stesso colore che noi, poichè avrebbero sempre sentito

» nominar verde ciò che esse vedono azzurro.

Che per le diverse organizzazioni de' sensi, gli stessi moti esteriori non producano gli stessi moti nel cervello degli uomini; e perciò le stesse sensazioni nell'anima, è una verità incontrastabile; ma da ciò non sègue, che le sensazioni de' colori debbano essere ne' diversi individui della specie umana specificamente diverse. È sufficiente per tale diversità, che lo stesso oggetto, per cagion di esempio, sembri ad uno di un verde più chiaro, nell'atto che ad un altro apparisce di un verde più oscuro. Gli occhi, che sono affetti dalla malattia dell'itterizia vedono gli oggetti di color giallo; ma che cosa può mai dedursi da ciò? Noi parliamo degli occhi sani e ben conformati. Inoltre questa malattia è osservabile da tutti gli altri uomini, che di essa non ne sono affetti, ed eziandio da coloro stessi, che ne sono affetti. Gli uomini i quali vedono le cose di un colore con un occhio, e di un colore diverso con un altro, non hanno certamente una disposizione sana nella organizzazione de' loro occhi; poichè tutti gli uomini ordinariamente sanno, che con ciascuno de' loro occhi vedono gli oggetti di uno stesso colore.

§. 57. Ma fa d'uopo venir più d'avvicino alla questione, che ci occupa. Dico dunque, che la diversità delle sensazioni

quale che siasi non impedisce, che tutti gli uomini ritrovino le stesse relazioni fra le loro sensazioni; poichè possono variare i termini della relazione, e ciò non ostante rimanere immutabile la relazione. La relazione, per esempio fra 2 e 4 è la stessa di quella fra 16 e 32, la stessa di quella fra 100, e 200, ec. Ciò è sufficiente, perchè si abbiano alcune conoscenze universali della natura.

Le nostre conoscenze sono giudizi: questi consistono nella relazione, che lo spirito vede fra il predicato ed il soggetto. Questa relazione o è una semplice veduta dello spirito, come son tutte le relazioni matematiche, o è una relazione oggettiva, come son quelle della qualità alla sostanza, e dell'effetto alla causa. Ora tanto le une che le altre, quale che siasi la diversità delle sensazioni umane, sono le stesse in tutti gli uomini. Quale che siasi la diversità della grandezza apparente di un palmo, percepita per mezzo degli occhi da diversi uomini, tutti convengono nel porre uno stesso rapporto fra un palmo ed una canna: la varietà delle grandezze apparenti non induce dunque alcuna diversità ne' giudizi degli uomini, riguardo a' rapporti delle grandezze determinati dal tatto. E sebbene la determinazione esatta delle grandezze, e delle figure

si esegua per mezzo della misurazione; tuttavia è vero eziandio per le grandezze della vista, che i loro rapporti sono gli stessi per tutti gli uomini. La grandezza apparente dell'oggetto A, nelle stesse circostanze, suppongo che sia in voi doppia della mia; le grandezze apparenti di tutti gli altri oggetti visibili, nelle stesse circostanze, sono ancora in voi doppie delle mie; e perciò i rapporti delle grandezze visuali sono gli stessi tanto per voi, che per me. Osservo dippiù, che supposta per vera l'ipotesi malebranchiana, di cui ho or ora parlato, sarà vero nondimeno, che tutti gli uomini convengono a trovar la relazione di similitudine fra alcuni colori. Io chiamo verde, per cagion di esempio, il colore delle frondi delle piante giovani e quello delle frondi delle piante adulte; e ciò perchè i due colori mi presentano una graduazione dello stesso colore. Ora supponendo, che il verde per me sia il giallo per voi; siccome voi chiamate anche verde ciascuno de' due colori; così è evidente, che i due colori presentino eziandio a voi una graduazione dello stesso colore giallo. Sebbene dunque si supponesse, che i due colori sieno differenti in due uomini, pure il rapporto di similitudine fra questi due colori è lo stesso per tutti gli uomini.

La grandezza visibile del diametro del sole, nelle stesse circostanze, non è la stessa per tutti; ma siccome gli astronomi determinano la grandezza ottica per mezzo dell'angolo ottico; e la grandezza di quest'angolo, consistendo in un rapporto, è la stessa per tutti; perciò nulla impedisce, che gli astronomi convengano, nel determinare generalmente in uno stesso modo, il diametro apparente massimo del sole, il diametro apparente minimo, ed il diametro apparente mezzano; poichè questa determinazione consiste, in un rapporto. La quantità di un angolo si determina dal numero de' gradi contenuti in un arco di circolo, il quale arco framezza fra i lati dell'angolo; questo numero di gradi non esprime che una relazione di quest'arco all'intera periferia del circolo. Sotto lo stesso angolo ottico l'impressione può esser diversa per due occhi diversamente organizzati; ma l'angolo ottico, il quale consiste in un rapporto, determinabile per mezzo della misurazione, essendo lo stesso, la grandezza ottica è pure la stessa per tutti gli uomini.

La varietà delle sensazioni della vista ne' diversi individui della spezie umana, non impedisce, in conseguenza, che tutti gli uomini conoscano gli stessi rapporti fra le loro sensazioni; ed abbiano delle cono-

scienze universali della natura materiale. L' Ottica , la Catottrica , la Diottrica , le quali contengono de' sistemi di verità circa le relazioni matematiche de' fenomeni della luce , ne sono una prova incontrastabile.

Per contrastare questa verità non si adduca la varietà , che si trova nelle osservazioni di varj Astronomi ; poichè questa dipende dal diverso grado di esattezza di queste osservazioni. Così , per cagion di esempio, l' accrescimento annuale delle stelle fisse in longitudine, o sia la *precessione degli equinozj*, secondo *Ticone*, e *Bulliar-do* è di 51 «, secondo *Cassini* di 51 « 43, secondo *Halley* di 50 « ; e secondo l' *Abbate de la Caille* di 50 « $\frac{1}{3}$

Questa varietà dipende dalla maggiore o minor perfezione degli strumenti , e dalla maggiore o minor diligenza nel praticare le osservazioni. Essa non pregiudica all' esistenza della scienza astronomica. Tutti gli astronomi convengono , nell' ammettere il fatto costante della precessione degli equinozj ; e tutti convengono ugualmente nel determinarla a 50 « circa per anno. Noi parliamo dell' esistenza della scienza , non già della sua perfezione , e de' suoi limiti.

§. 58. Non solamente si possono determinare le relazioni matematiche che vi sono fra le percezioni del tatto fra di esse

e quelle che vi sono fra le percezioni della vista fra di esse; ma eziandio quelle, che passano fra le sensazioni del suono, fra di esse. Così, per cagion di esempio, non solamente si conosce, che l'efficacia della luce, nelle diverse distanze dall'occhio, è in ragione inversa de' quadrati di queste distanze; ma si conosce eziandio, che l'efficacia del suono esser dee nella ragione inversa de' quadrati delle distanze dal corpo sonoro. La musica e la poesia, sebbene varie presso le diverse nazioni, hanno nondimeno certe regole costanti, e queste regole consistono in certi rapporti.

Nella conoscenza della natura fenomenica, il tatto si riguarda come il senso, che c'istruisce della vera distanza, grandezza e figura de' corpi. Ora, per poter conoscere, per mezzo delle sensazioni della luce, e di quelle del suono, le verità fisiche, circa la distanza, la grandezza, e la figura de' corpi, si osservano alcune relazioni fra i fenomeni della luce ed i fenomeni del tatto, e fra i fenomeni del suono e quelli del tatto. Per cagion di esempio, nelle grandi distanze, le grandezze ottiche di un oggetto sono in ragione inversa delle distanze da quest'oggetto dall'occhio. Ciò vale quanto determinare una relazione fra la relazione delle grandezze ottiche del-

l'oggetto, e le grandezze vere o tangibili dello spazio che si frappone fra l'oggetto e l'occhio. Così se io trovo, che l'angolo ottico, sotto di cui in una certa distanza l'oggetto A mi apparisce, sia di 24 gradi, trovando in seguito, che lo stesso oggetto mi apparisce sotto di un angolo ottico di 12 gradi, deduco, che la grandezza vera o tangibile della distanza prima dell'oggetto dall'occhio è la metà della seconda, e che la seconda è doppia della prima. Ora ritrovandosi il diametro apparente del sole, nel corso dell'anno, di varia grandezza segue; che le distanze del sole dalla terra sono nel corso dell'anno disuguali; supponendo perciò, che la terra si muova intorno al sole, s'inferisce legittimamente, che l'orbita terrestre non può essere un'orbita circolare, il cui centro sia il Sole.

Per addurre un altro esempio sul suono, suppongo, che siasi per mezzo dell'osservazione, determinata la grandezza dello spazio, che il suono suol trascorrere nell'intervallo di un secondo, e suppongo eziandio, che si spari un'arma da fuoco in una distanza alquanto grande; si sa, che vedesi prima la fiamma, e poi si ode il rumore, per essere il moto della luce molto più veloce di quello del suono; per-

ciò gli assediati di una piazza, misurando il tempo, che si frappone tra l'apparir della fiamma, e l'udir lo strepito di un cannone sparato in quella, possono agevolmente rilevar la distanza, in cui sono dalla medesima. In simil guisa misurando il tempo che passa tra il folgorar di un baleno ed il tuono, che l'accompagna, si può venire in cognizione della distanza, in cui trovasi allora la nube, che li produce.

Concludiamo, che la diversità delle sensazioni, ne' diversi individui della spezie umana, non impedisce, che si stabiliscano alcune relazioni matematiche tanto fra le sensazioni della stessa spezie, che fra quelle di spezie diverse; e che tali relazioni sieno le stesse per tutti gli uomini.

Lo stesso dir dobbiamo delle relazioni oggettive. Qualunque sia la varietà nelle sensazioni degli odori, sarà sempre vero, che la causa fisica degli odori sono i corpicciuoli, che la natura divide da' corpi odorosi, e che resi di minor gravità specifica dell'aria, galleggiando in essa, colpiscono le nostre nari. Qualunque sia la varietà nelle sensazioni del suono, sarà sempre vero, che la causa fisica de' suoni è l'azione del corpo elastico sonoro sull'aria, e di questa sull'organo dell'udito. Qualunque sia la varietà delle nostre sensazioni

visuali, sarà sempre vero, che la luce rende visibili gli oggetti. Qualunque sia la varietà delle nostre sensazioni relative al tatto, siam tutti costretti di dire, che il piombo è pesante, e tutti dobbiamo ammettere la pressione atmosferica sul nostro corpo.

Io ho trattato questa materia, in un articolo su la differenza, e la similitudine delle nostre sensazioni, inserito nel giornale letterario di Palermo, mese di Aprile 1829 n.º 76. Qui stimo utile di copiarne alcuni pezzi.

§. 59. Il mondo della sensibilità non è il mondo reale, il mondo in se. È questa una verità, su la quale oggi convengono, o almeno convenir dovrebbero tutti i filosofi. Qualunque sia la loro opinione su la differenza delle qualità primitive e secondarie de' corpi; eglino non possono non ammettere, che il mondo, quale i sensi cel fanno conoscere, non è il mondo reale, ma il mondo *fenomenico*. Per quanto questa verità sia nota, ed incontrastabile, giova il presentarla qui in un modo chiaro per dedurne delle importanti illazioni. Io ricorro ad un fatto costante, e che può osservarsi tutti i giorni. Mirate lo spettatore attento, che in una notte serena, in una vasta pianura, attonito contempla ad occhio nudo lo spettacolo del Cielo. Vi osserva

egli una volta azzurra, di cui egli è nel centro, ed in cui ad uguali distanze dal centro, sembrano quai fulgidi chiodi affissi gli astri splendenti nel firmamento. Questo fenomeno, essendo lo stesso in qualunque punto della vasta pianura da cui è osservato, lo spettatore riguarda la terra come il centro dell' universo. Vede egli poi questa volta stupenda girare da Oriente in Occidente su i poli intorno la terra, che ai suoi sguardi si presenta di una grandezza infinitamente maggiore di quella degli astri. La notte è quasi scorsa: la bella aurora annunzia allo spettatore il vicino ritorno del sole su l' orizzonte: l' astro del giorno compare. Qual nuovo spettacolo! Quel numero prodigioso di stelle, che faceva presagire quasi l' immensità dell' universo più non è! La terra, la cui superficie presentava un piano oscuro, si mostra ornata de' più vaghi colori, che fanno l' incanto degli occhi, e sono uno de' più belli piaceri della vita. Il cielo diviene nudo tostocchè la terra si veste, e la terra è denudata tosto che il cielo si adorna di nuovo. Tale è l' universo degli occhi, l' universo visibile; ma è forse tale l' universo reale?

Può dirsi con ragione, che l' universo stia tutto negli occhi: gli altri sensi hanno uno spazio molto circoscritto, ove perce-

piscono : per un cieco nato il cielo non ha affatto esistenza. Ora se l'universo visibile sta tutto negli occhi , quante differenti organizzazioni presenta negli uomini il globo dell'occhio , tanti universi visibili diversi vi saranno ; anzi siccome lo stato degli occhi nello stesso individuo è diverso nelle diverse età , l'universo visibile del giovine non è lo stesso universo visibile dello stesso uomo , allora che questi è vecchio. I miopi veggono chiaramente con poca luce, e nella massima vicinanza , laddove gli altri , nella stessa distanza e colla stessa luce nulla veggono con chiarezza. Allora che invecchiamo , abbiamo bisogno degli occhiali , per veder chiaramente quegli stessi oggetti , che nella gioventù ad occhio nudo chiaramente vedevamo. Se allo stato de' vostri occhi nella nostra gioventù succedesse immediatamente quello che essi hanno nella vecchiaja , un tal cambiamento ci riuscirebbe molto doloroso e noi crederemmo , di esser quasi divenuti ciechi. Ma il cambiamento negli stati dell'organo , che immediatamente nel corso della vita si succede , ci riesce insensibile.

Se l'esperienza dimostra la varietà delle umane sensazioni , l'esperienza medesima non lascia di farcene conoscere la similitudine. Il fenomeno stesso del cielo , di

cui abbiám parlato, non è forse sufficiente a manifestarci, nelle nostre sensazioni, un' ammirabile uniformità? Tutti gli uomini vedono il Cielo esclusivamente per mezzo degli occhi; e non vi è certamente alcuno, a cui sia permesso il vederlo per mezzo delle mani, o per un altro senso quale che siasi. Tutti gli uomini lo vedono come un concavo, nella cui superficie sembrano affissi gli astri. A tutti gli uomini si fa manifesto il fenomeno del moto comune della sfera mundana intorno la terra. Per tutti gli uomini la luce del sole, nell'atto, che sottrae alla loro vista le stelle, rende visibili, negli oggetti terrestri, i colori. Sia quanto si voglia la diversità degli organi della vista, ne' diversi individui della specie umana, essa indurrà bensì una varietà nella grandezza apparente degli astri, e nelle gradazioni de' colori; ma non ostante tutte queste varietà, le similitudini, che io ho testè rilevate, rimarranno incontrastabili.

Il cielo dello spettatore scomparisce allo sguardo dell' intelligenza, che medita. Ma esso scomparisce per dar luogo al cielo dell' astronomo. Il cielo dello spettatore serve dunque di principio, da cui parte lo spirito umano, per istabilire il cielo reale. Or come lo spirito passa egli da ciò

che apparisce a ciò , che da lui si riguarda come reale? In che cosa mai consiste questa realtà , a cui egli pretende di giungere?

Il tatto è il senso , che noi supponiamo doverci istruire su le grandezze , e le figure de' corpi ; e noi giudichiamo , che la vera grandezza , e la vera figura di un corpo sia quella , che risulta dalle misurazioni , che si eseguono col tatto. È questo l'ultimo termine a cui , coll' ajuto dell' esperienza, nella cognizione delle grandezze, e delle figure de' corpi , possiamo giungere. Io ho detto, che il tatto serve ad istruirci circa le vere figure de' corpi , per la ragione , che le figure si determinano con determinar le grandezze. Se voglio conoscere , per esempio , se una figura quadrilatera sia un quadrato , io debbo misurare i suoi quattro lati , e trovandoli uguali debbo misurare uno de' suoi quattro angoli ; che se sarà retto , io sarò sicuro , che la figura è un quadrato.

Se noi camminiamo in una barca lungo il lido , il lido ci sembra , che si muova in direzione contraria ; noi intanto siamo certi , che il lido è immobile , e questa apparenza ottica non c'inganna. La ragione si è , che noi ci accorgiamo del nostro moto. Se dunque il sentimento fondamentale del nostro corpo , che è un sentimento di

tatto, ci fa riguardare come immobili, e noi ci accorgiamo di un cambiamento di distanza, o di sito degli altri corpi relativamente al nostro immobile, giudichiamo che questi corpi realmente si muovono. Il tatto è dunque il senso che noi crediamo capace d'istruirci circa la realtà del moto.

Che cosa è dunque il cielo, che l'astronomo sostituisce al cielo dello spettatore? È un cielo quale si troverebbe, se ci fosse permesso di misurarlo effettivamente ed immediatamente, e quale si manifesterebbe al tatto. Ecco l'unico risultamento a cui può giungere l'astronomia. Cadrebbe in errore, se alcuno credesse, che nelle valutazioni de' tempi, delle celerità, de' moti ec. si facesse altra cosa, oltre del misurare lunghezze.

L'Astronomia ha due parti: la prima, chiamata *Astronomia sferica* considera l'universo, quale si presenta agli occhi. La seconda, chiamata *Astronomia Teorica* cerca di conoscere la vera struttura dell'universo, cioè la disposizione de' gran corpi dell'universo, i veri moti de' medesimi corpi, e le leggi secondo le quali questi moti si eseguono.

L'Astronomia sferica da alcune apparenze ottiche deduce delle altre apparenze ottiche. Così dall'apparenza del moto co-

mune della sfera mondana , e da quella del moto proprio del sole per l' Ecclittica deduce , per cagion di esempio , che sotto l' equatore tutti i giorni sono uguali fra di essi , ed ugnali alle notti ; che sotto i poli il sole si trattiene per sei mesi sopra l' orizzonte , e per sei mesi sotto dello stesso orizzonte ; che in tutti gli altri luoghi diversi da' poli , e dall' equatore , il giorno è uguale alla notte due volte l' anno solamente ; ed in tutto il resto dell' anno il giorno non è uguale alla notte. Nell' Astronomia sferica dunque si determinano alcune relazioni fra i fenomeni ottici , che presenta l' universo visibile.

Il cielo non è osservabile , se non che per mezzo degli occhi : l' astronomo intanto , partendo dalle apparenze ottiche , giunge a porre un cielo , quale si manifesterebbe al tatto , e che egli crede il cielo reale. Or come vi giunge egli ? Tutto l' artificio consiste ad osservare una certa relazione fra alcune apparenze ottiche , ed alcuni fenomeni del tatto. Le grandezze apparenti degli oggetti , per esempio , sono come ho detto , in ragione inversa delle distanze di questi dall' occhio. È questa una verità sperimentale , che i fenomeni terrestri ci danno il diritto di stabilire. Da essa gli astronomi deducono molte illazioni , che li

conducono alla conoscenza per quanto è possibile, del vero sistema dell' universo. Il diametro apparente del sole, per cagion di esempio, si mostra di differente grandezza in differenti tempi dell' anno. Da ciò, come ho detto, si deduce, che le distanze del sole dalla terra sono, nel corso dell' anno disuguali; e che supponendo, che la terra si muova intorno al sole, l' orbita terrestre non può essere un' orbita circolare, il cui centro sia il sole. Se voi elevate circolarmente un corpo su di una superficie piana, il momento della sua più grande, e della sua più piccola elevazione, sarà lo stesso per gli occhi situati su tutti i punti di questa superficie; invece che se lo fate muovere attorno di un globo, il momento della sua più grande elevazione, relativamente ad un punto, sarà precisamente quello della sua più piccola elevazione, relativamente ad un altro. Ora si osserva facilmente, che il momento della più grande elevazione del sole non è mica lo stesso per tutti i luoghi della terra: si vede al contrario, che accade più presto per coloro, che sono verso il lato ove il sole sorge, e più tardi per quelli, che sono verso il lato opposto. Da ciò si conclude con fondamento, che la superficie terrestre è convessa. Ecco come i fenomeni ottici,

facendo prevedere i fenomeni del tatto, conducono lo spirito indagatore alla conoscenza, che gli è permesso di avere del vero sistema astronomico. Io ho detto che i fenomeni ottici ci fanno prevedere i fenomeni del tatto, perchè sarebbe un errore il credere, che il tatto possa rivelarci le proprietà assolute de' corpi. Il tatto, come tutti gli altri sensi, non può darci se non che conoscenze fenomeniche. L'universo assolutamente reale, indipendente dalle nostre percezioni non è investigabile coll'esperienza; e perciò ci rimane ignoto.

Molti rispettabili filosofi sostengono con ragione, come ho innanzi provato, che l'estensione ed il moto non sono cose reali, ma fenomeni costanti, i quali derivano dagli elementi semplici della materia, e dai loro reali cambiamenti. Ma comunque la cosa sia, fa d'uopo convenire, che il tatto non può farci conoscere i corpi assolutamente ed in se stessi, ma solamente quali, per mezzo di esso, ci appaiono. L'esperienza fisica ci mostrano, che la natura divide i corpi in parti talmente piccole, che si sottraggono al tatto, ed alla forza di qualunque vivace immaginazione. Da alcuni corpi odorosi si esala una quantità di particelle così grande, che giunge ad infettare vasti edifizj per lo spazio di più anni,

senza che i corpi medesimi scemino sensibilmente di peso. Ora tutti questi corpi sono insensibili al tatto. Il tatto, essendo nell'impossibilità di procurarci percezioni distinte degli elementi primitivi, da cui risulta un corpo quale che siasi, non può farci conoscere nè la grandezza assoluta de' corpi, nè la loro vera figura. Una superficie, che al tatto sembra piana e levigata, presenta, osservata col microscopio, delle disuguaglianze. Un corpo, che al tatto sembra quasi un punto, presenta all'occhio armato di un microscopio delle parti distinte: ad un tatto meno limitato del nostro, questo corpuscolo sembrerebbe più grande. Il fenomeno del moto è relativo tanto al tatto che alla vista: noi ci moviamo insieme colla terra, intanto nè per mezzo del tatto, nè per mezzo della vista, lo spirito si accorge di questo moto, ed il fenomeno della quiete ha luogo. I colori, il caldo, il freddo, sono modificazioni semplici della sostanza spirituale, che regge il nostro corpo; intanto siccome agli occhi i colori si mostrano ne' corpi, al tatto ugualmente il caldo ed il freddo appariscono eziandio nei corpi. Il mondo dunque, che l'Astronomia riguarda come reale, non è ancor esso, che un mondo fenomenico. *La sua realtà fenomenica consiste nel complesso di al-*

cuni rapporti costanti per tutti gli uomini.

Le osservazioni, che ho fatte, mi danno il diritto di concludere, che la varietà delle sensazioni umane non impedisce, che le scienze fisiche abbiano esistenza: e sieno legittimamente poggiate su la testimonianza de' nostri sensi.

§. 6o. Ma quali sono le cagioni degli errori, che hanno per occasione le apparenze de' sensi? Da quanto abbiain detto su le nostre sensazioni si vede chiaro, che queste non giungono al di là de' fenomeni; e che non possono, in conseguenza, farci conoscere, come le cose sono in se stesse, indipendentemente dalle nostre percezioni sensibili. Da ciò segue, che *la prima cagione degli errori de' sensi è il confondere il modo relativo, in cui le cose si mostrano a noi, col modo assoluto, in cui le cose sono in se stesse, indipendentemente dalle nostre percezioni sensibili.*

Sviluppiamo questa prima cagione di errore.

Le nostre sensazioni sono i diversi modi di sentire, o di percepire gli oggetti esterni. Nell'idea della sensazione si contiene dunque la realtà dell'oggetto esterno; ma i diversi modi di percepirlo apparten-

gono al principio , che sente , e sono modificazioni di esso ; poich  i diversi modi di percepirlo sono percezioni diverse , e le percezioni sono modificazioni dell' essere , che percepisce ; non si debbono perci  confondere le nostre maniere di percepire le cose al di fuori di noi colle propriet  assolute di queste cose. Intanto sembra , che noi abbiamo l' abito o un pendio naturale a confondere le nostre interne modificazioni colle propriet  degli oggetti esterni. Egli sembra , che noi riferiamo gli odori , i sapori , i suoni , il caldo , il freddo , i colori ec. al di fuori di noi.

Alcuni filosofi, fra i quali il *P. Buffier* nella logica , pensano , che gli uomini non cadono a tal riguardo giammai in errore , cio  che niun uomo del volgo giudica falsamente essere le nostre sensazioni negli oggetti esteriori , che ce le producono. » Io » ho ammirato sovente, (cos  il *P. Buffier*) » che Cartesio, e Malebranche, co' loro seguaci , facessero valere come una rara » scoperta della loro filosofia , che il calore » era in noi stessi , e non gi  nel fuoco ; » invece che il comune degli uomini trovava , che il calore era nel fuoco ugualmente che in noi stessi . . . Di che cosa » si tratta egli mai ? Unicamente dell' imperfezione del linguaggio , che produce

» un' idea confusa del vocabolo di calore ,
 » questo vocabolo esprimendo egualmente
 » due cose , che in verità hanno qualche
 » rapporto o analogia ; ma che intan-
 » to sono molto differenti , cioè primie-
 » ramente il sentimento del calore , che
 » sperimentiamo in noi ; in secondo luogo
 » la disposizione , che è nel fuoco a pro-
 » durre il sentimento di calore. Ma ancora
 » una volta , la cosa era essa tanto impor-
 » tante , quanto l' hanno voluto far credere
 » i nuovi filosofi ? E vi è egli giammai
 » stato su questo punto un vero errore nel
 » mondo ? Chi de' più grossolani ha giam-
 » mai giudicato , che vi era nel fuoco un
 » sentimento di calore tale quale è in noi ?

Lo scrittore citato prende quì varj e-
 quivoci. Su le prime che cosa direbbe egli,
 se vedesse il sentimento de' Cartesiani , da
 lui creduto non nuovo , ma comune e vol-
 gare , essere combattuto da scrittori di fi-
 losofia ? Ecco come scrive un di costoro :
 » È tanto il desiderio di alcuni moderni fi-
 » losofi , di sapere qualche cosa al di là
 » del pensiero e della dottrina degli an-
 » tichi , che hanno riguardato come una
 » nefandezza il consentire con questi in al-
 » cuni capi , e spesso per tal motivo sono
 » scacciati dalla comune ragione , e dal co-
 » mun sentimento , il che certamente ap-

» parisce principalmente nel giudizio, che
 » formano su le qualità sensibili; poichè
 » eglino confondono queste colle stesse
 » sensazioni, le sensazioni poi le con-
 » fondono col dolore, e col piacere.
 » Quindi non ammettono, che vi sieno
 » de' soggetti, i quali sieno per se stes-
 » si, e da se stessi caldi o lucidi, so-
 » stenendo non essere altra cosa il calore
 » e la luce, se non che atti ed opera-
 » zioni, o passioni de' sensi, co' quali
 » diciamo di sentire, o di percepire le no-
 » mate qualità. Queste passioni poi asseri-
 » scono non essere altra cosa, se non che
 » il piacere o il dolore, i quali affetti l'a-
 » nima percepisce da' diversi oggetti. Onde
 » segue dal loro pensiero, non potersi
 » aver l'idea di queste qualità, senza l'af-
 » fetto del dolore, o del piacere. Nè dico-
 » no di essere il fuoco da se stesso caldo,
 » ma solamente tale giudicarsi allora che
 » esercita la sua attività su di soggetti ca-
 » paci di dolore o di piacere; dal che se-
 » gue, che il ferro o l'acqua, e gli altri
 » oggetti insensibili, non possono ricevere
 » giammai alcun calore da un fuoco anche
 » veementissimo, per la ragione, di esser
 » essi incapaci di qualunque piacere e di
 » qualunque dolore. Questa sentenza de'
 » Cartesiani non vi è certamente alcun

» uomo un poco cordato , che non veg-
 » ga , quanto essa sia abborrita dallo
 » stesso comun senso , e dalla comune
 » ragione degli uomini tutti. (a)

La dottrina dunque de' Cartesiani su le qualità sensibili , lungi di esser comune, e volgare , come pretende il P. Buffier è anzi combattuta da' peripatetici. Mi fa meraviglia , che l' Autore delle istituzioni filosofiche del seminario di Leone , quantunque estremamente Cartesiano , faccia conto della trascritta osservazione del P. Buffier. Ma riflettiamo sul passo recato del P. Frassen. Egli trova , che l' errore de' cartesiani consiste nel confondere il piacere ed il dolore colle sensazioni , e le sensazioni colle qualità sensibili. Un calor moderato , per cagion di esempio , è certamente un piacere , ed un calore intenso è certamente un dolore ; e questo piacere e questo dolore sono la sensazione medesima , nè dalla sensazione si distinguono. Il volgo degli uomini distinguendo queste due cose attribuisce il piacere , o il dolore all' anima , e la sen-

(a) *Philosophia Accademica*. R. P. Claudii Frassen t. 3. disp. 1.^a sez. 2.^a da num. 11.

sazione riguardandola come una qualità diversa dal piacere, o dal dolore l'attribuisce al corpo. L'errore del volgo, come del peripatetico, che ho citato, non consiste mica nell'attribuire il sentimento alla materia; ma nel non vedere l'identità della sensazione colla qualità, che al corpo attribuisce. Egli non vede, che un dato colore non sia differente affatto da una data visione; perciò distinguendo la visione del dato colore dal colore stesso, cade in errore, attribuendo la visione allo spirito ed il colore al corpo.

È certo, che la sensazione si vede derivare dal corpo, che agisce su i nostri sensi, e si sente ugualmente, che essa è nell'anima. Il volgo considerando la sensazione, in quanto appartiene al corpo, come una cosa diversa dal sentire, la riguarda come una qualità inerente nel corpo; da cui ci proviene; e considerandola come un sentire, la riguarda come inerente nell'anima.

Il *Frasen* non impugna i Cartesiani, attribuendo loro un'opinione, che non hanno, poichè egli confessa, che i Cartesiani pensano consistere il calore, riguardo al corpo, in un moto di particelle insensibili. Egli difatto scrive nel luogo citato: » Per-
» ciò, che specialmente appartiene al calo-

» re , Cartesio pensa , che esso non è altra
 » cosa ne' corpi , che abusivamente si dicon
 » caldi , che il moto celere e perturbato
 » delle parti insensibili. Ma quanto sia as-
 » surda questa sua opinione , e contraria
 » a' suoi stessi principj , si prova. 1.^o I
 » corpi duri , secondo la mente di Cartesio ,
 » sono quelli corpi , le cui parti consistono
 » in una quiete imperturbata , i liquidi
 » poi son quelli , le cui parti sono in un
 » continuo moto : se queste cose son vere ,
 » seguirebbe dalla sentenza di Cartesio sul
 » calore , che i corpi duri non possano
 » giammai riscaldarsi , e che i liquidi esser
 » debbano sempre ardenti : una manifesta
 » esperienza c' insegna il contrario . . . Il
 » calore dunque non consiste nel moto del-
 » le parti insensibili.

Domando a' filosofi , che fanno il vol-
 go tanto sapiente : vi ha alcuno fra il vol-
 go , che non creda incontrastabile , essere
 la neve in se stessa bianca , tale quale ci
 apparisce agli occhi , il sangue rosso , il
 fico verde , e generalmente tutti i colori ,
 tali quali ci appariscono , ritrovarsi ne' cor-
 pi? Vi ha alcuno , il quale sappia natural-
 mente , che i colori , riguardo a' corpi ,
 non consistono che in alcuni moti? Vi ha
 egli alcun idiota , il quale giudichi , che
 il suono non sia ne' corpi , se non che un

moto delle particelle dell'aria comunicato dal corpo sonoro, col quale moto queste fanno una impressione, cioè comunicano del moto all'organo dell'udito? Vi ha egli alcun idiota, il quale sappia, che l'odore, considerato ne' corpi, altro non sia, se non che un moto comunicato all'organo dell'odorato dalle piccole particelle distaccatesi dal corpo odorifero? In generale, vi ha egli alcuno, il quale sia senza filosofia, a cui sia naturalmente nota questa sublime, ed importante verità; che il mondo de' sensi non è il mondo reale in se? Io per me confesso, di non aver trovata tanta sapienza nel volgo degli uomini.

Malebranche ha dunque fatto un'esatta osservazione scrivendo: » I termini delle idee sensibili, non vi ha quasi alcuno, » che li riconosca per equivoci, ed Aristotile cogli antichi filosofi neppure vi pensarono. Si converrà di ciò, se si legge qualche cosa delle loro opere, e se si sa distintamente la causa, per la quale questi termini sono equivoci, mentre è evidente, che i filosofi su questo argomento pensarono affatto al contrario di quanto conveniva. Per esempio, quando dicono eglino, che il fuoco è caldo, l'erba verde, lo zucchero dolce ec., intendono come i fanciulli, e tutti gli uomini, che

» il fuoco contiene ciò che sentono , quan-
 » do si scottano , che l'erba ha sopra di
 » se i colori , che credono vedervi , che lo
 » zucchero racchiude la dolcezza , che sen-
 » tono mangiandolo , così di tutte le cose ,
 » che vediamo o sentiamo. È impossibile
 » dubitarne leggendo i loro errori : parla-
 » no delle qualità sensibili come de' senti-
 » menti , riguardano un certo moto come
 » calore , e così confondono per l'equivoco
 » de' termini la maniera di esistere de' cor-
 » pi con quella degli spiriti.

» Fu solo dopo Cartesio, che a queste
 » questioni indeterminate, se il fuoco è cal-
 » do, l'erba verde, lo zucchero dolce ec.
 » si risponde distinguendo il senso equivoco
 » de' termini, che esprimono le qualità sen-
 » sibili. Se per calore, colori, sapore, intendo
 » un tal moto di parti insensibili, il fuoco
 » è caldo, l'erba verde, lo zucchero dolce;
 » ma se per calore, e le altre qualità in-
 » tendo ciò che sento vicino al fuoco, ciò
 » che vedo badando all'erba ec., nè il fuo-
 » co è caldo, nè l'erba è verde, giacchè
 » il calore che si sente, i colori, che si
 » vedono, non sono che nell'anima. Ora
 » siccome gli uomini pensano, che ciò che
 » sentono è lo stesso di ciò che è nell'og-
 » getto, credono dover giudicare delle

» qualità degli oggetti pe' sentimenti , che
» sperimentano. (a)

§. 59. Ma per qual ragione gli uomini non giudicano , che il dolore sia nell' ago , che li punge , nel bastone , che li colpisce , come giudicano , che il calore sia nel fuoco ? L' Autore citato della ricerca della verità risponde : » ciò avviene , perchè l' ago e la sua azione sono visibili , e che » le piccole parti del legno , le quali sor- » tono dal fuoco , ed il loro moto contro » le nostre mani non si veggono affatto. » Così nulla vedendo , che colpisce le nostre mani , quando ci riscaldiamo , e sentendo del calore giudichiamo naturalmente , esser questo calore nel fuoco , perchè » non si vede altra cosa , di maniera che » è ordinariamente vero , che noi attribuiamo le nostre sensazioni agli oggetti , » quando le cause di queste sensazioni ci » sono incognite. E perchè il dolore , ed il solletico , son prodotti con de' corpi sensibili , come con un ago , ed una penna , che vediamo , e che tocchiamo , non giudichiamo mica per tal cagione , che

(a) *Ricerca della verità lib. VI. part.*
2. da cap. 2. do
Tom. VI.

» vi sia alcuna cosa simile a questi sentimenti negli oggetti , che in noi li producono. (a)

Ma io domando a *Malebranche* , se un uomo , che è cieco , ed a cui per conseguenza non può esser visibile l'azione dell' ago sul dito , non giudica egli ancora , che il dolore non sia nell' ago ? Se il fatto è così come lo è certamente , la spiegazione , che questo filosofo adduce , non sussiste. Dippiù , io non comprendo , perchè l'azione di un corpo saporoso sulla lingua , del giaccio su la mano , non sia ugualmente visibile , che l'azione dell' ago sul dito.

Risalendo , come io ho fatto , all'origine dell' errore , che fa giudicare al volgo , essere le nostre sensazioni negli oggetti , che in noi le producono , si vede , che il volgo non erra , perchè crede esservi nei corpi , da lui riguardati come privi di sentimento , i nostri sentimenti. Ciò sarebbe una contradizione , di cui lo spirito non è capace. L' errore consiste nel non vedere , che le qualità sensibili sieno la stessa cosa de' nostri sentimenti esterni , e nel riguardarle come cose da questi sentimenti diver-

(a) *Op. cit. lib. 1. cap. xi.*

se. Ciò supposto , allora che una nostra sensazione si riguarda dal volgo come identica con un nostro dolore , lo spirito non la giudica mica nel corpo , che ne è la causa. Così avviene nel fatto della puntura dell' ago. Lo spirito non riguarda come identico col calore intenso il dolore, perchè il calore ora è un dolore , ora è un piacere , ed ora è indifferente ; o almeno lo spirito non sa riporlo chiaramente fra i dolori , nè fra i piaceri. Lo stesso si dee dire de' colori , i quali per lo più si riguardano come indifferenti, nè si ripongono dal volgo fra i dolori , o fra i piaceri. Per tal ragione lo spirito riguarda come cose diverse da' sentimenti le qualità sensibili. Lo stesso *Malebranche* conferma la mia spiegazione nell' obbiezione , che egli si propone : » È vero nondimeno , che noi giudichiamo tuttavia , non essere l' abbruciamento nel fuoco , ma bensì nella nostra mano . . . Ma la ragione di ciò si è , che la scottatura è una specie di dolore ; poichè avendo tante volte giudicato , non essere il dolore nel corpo esteriore , che lo produce , siamo pure indotti a fare lo stesso giudizio dell' abbruciamento.

§. 6o. Alcuni filosofi pretendono , che l'apparenza esteriore delle nostre sensazioni sia un prodotto dell' abito , non della na-

tura. Ciò segue dalla loro dottrina su le sensazioni. Io ho esposto questa dottrina nel secondo volume di questa opera. Ma la dottrina, che io ho stabilito su le sensazioni, mi obbliga di riguardare l'apparenza esteriore delle sensazioni come un prodotto della natura non già dell'abito.

Se la sensazione è essenzialmente un percepire un oggetto esterno; e se lo spirito non sente l'oggetto esterno, se non pel modo in cui è affetto da questo oggetto; egli dee rivestire l'agente esterno della sua interna modificazione. Alcuni paragoni, de' quali fanno uso in casi simili i filosofi della scuola di *Kant*, possono servire a render chiaro, in un certo modo, quello che io dico. Quando l'acqua si getta in un vase, essa riceve la forma del vase stesso; e se il vase potesse veder l'acqua, che agisce su di esso, vedrebbe l'acqua rivestire la propria forma del vase. Se guardate gli oggetti con occhiali verdi, il verde degli occhiali apparisce negli oggetti stessi; se alcuno è itterico, il giallo de' suoi occhi apparisce ancora negli oggetti guardati. L'esistenza esterna si manifesta allo spirito agendo su di esso; e perciò per mezzo delle sensazioni diverse: qual' altro mezzo abbiamo noi di qualificarla, se non quello delle sensazioni, che essa fa nascere in noi? Le

sensazioni diverse sono i diversi modi di percepire l'esistenza esterna, sono, diciamo così, le diverse forme interiori dello spirito; e queste forme divengono eziandio le forme degli oggetti esterni, cioè ci appaiono negli oggetti. In ogni sensazione fa d'uopo perciò distinguere la materia e la forma: la materia sono gli oggetti stessi presenti, per la loro azione su lo spirito, allo spirito stesso: la forma è la modificazione interna del me, prodotta da questa azione. Se non vi fosse la materia, l'apparenza esteriore della sensazione sarebbe impossibile. Le forme poi, di cui rivestiamo la materia stessa, son diverse come son diverse le nostre sensazioni. Lo zucchero, per cagion di esempio, si manifesta in un modo per mezzo degli occhi, in un altro per mezzo delle mani, in un altro per mezzo del gusto.

Obbligati dalla stessa nostra natura, a rivestire delle nostre sensazioni gli oggetti esterni, le modificazioni semplici dello spirito ci sembrano composte al di fuori di noi; e ciò in un modo simile, con cui il verde degli occhiali, che occupa una piccola superficie, ci sembra steso su di una superficie di gran lunga maggiore, ed il giallo dell'itterico sembra steso su tutto ciò, che egli vede. Mi sia permesso, di

esprimere questa verità con un geroglifico : questo sia un circolo : il centro denota lo spirito : la circonferenza gli oggetti esterni : i diversi raggi , che hanno uno stesso termine in questo centro , denotano le diverse impressioni degli oggetti su lo spirito : queste diverse impressioni non producono , che una impressione semplice nello spirito , espressa dalla semplicità del termine de' raggi. Ma lo spirito riferendo questa impressione agli oggetti composti , la vede composta , come il centro , riferendo l'unico termine de' raggi a' diversi punti della circonferenza , estende questo unico punto su la intera circonferenza.

Bonnet aveva detto : » perchè noi non » possiamo distinguere gli esseri semplici , » che compongono l'estensione , noi non » ne percepiamo che l'effetto totale , e la » percezione di questo effetto totale , che » è molto chiara è ciò che noi nominiamo » *l'estensione materiale.* (a)

Questo linguaggio non è esatto ; perchè l'estensione non è mica la percezione , ma l'oggetto apparente della percezione : essa è il moltiplice esterno non tale quale

(a) *Vue du Leibnitianisme* t. 18.

è in se stesso , ma tale quale da noi si percepisce. *Bonnet* si esprime meglio in appresso dicendo : » Che non distinguendo » noi tutte le azioni delle monadi , esse » debbono confondersi nell' anima nostra » sotto l' immagine di una certa estensione.

Condillac ha detto , che i corpi non sono per noi che la collezione delle nostre sensazioni , che il sentimento di solidità ci obbliga , di riferire al di fuori di noi. Questa proposizione non è esatta : dee dirsi , che le qualità de' corpi non sono per noi , che le nostre sensazioni , che noi riferiamo al multiplice esterno , che ci modifica , o di cui rivestiamo questo multiplice. *Condillac* insegna dippiù , che noi non percepiamo la sostanza de' corpi : io non ammetto questa proposizione : noi non percepiamo distintamente , e come sono in se stesse le sostanze semplici , che costituiscono i corpi ; ma le percepiamo in confuso , e questa percezione confusa costituisce l' apparenza esteriore dell' estensione. L' estensione è dunque per noi la sostanza de' corpi : essa non è la sostanza assoluta degli stessi , ma la sostanza relativa a noi ; la sostanza de' corpi in quanto da noi si percepisce. L' errore de' cartesiani consiste nell' aver confuso la sostanza *fenomenica* de' corpi colla sostanza reale , la quale non è unica , ma una moltitudine di sostanze semplici.

È certo, che il mondo sensibile, tolto il nostro spirito, sparirebbe; ma è falso, che questo mondo sensibile non dipende che dal solo nostro spirito. Il mondo sensibile non è il mondo reale, il mondo in se; ma il mondo reale in quanto è percepito da noi. È vero; che il mondo non ci è sensibile, se non perchè è presente al nostro spirito per le sensazioni, che in esso desta; ma è vero ancora, che queste sensazioni ci manifestano la presenza del mondo reale fuori di noi.

Se i colori, si è detto, son modificazioni del nostro spirito, si potrebbe dire di esso, che è verde, ed azzurro, allora che vede questi colori ne' corpi. *Arnaldo* risponde così a questa difficoltà: » Io non » posso chiamare una cosa verde, o azzurra, senza far concepire, che essa è » estesa. Perchè egli è impossibile di concepire altrimenti ciò che noi appelliamo » verde o azzurro. Non vi ha dunque altro tra cosa che i corpi, che io debba chiamare verdi o azzurri. Ed io farei malissimo di dire, che l'anima mia è verde o azzurra, perchè ciò sarebbe un far concepire, che l'anima mia è estesa. Se io dovessi dire, che l'anima mia è verde o azzurra, io dovrei dire ancora, che essa è nello stesso tempo bianca, nera,

» verde , gialla , rossa. Perchè io posso
 » vedere nello stesso tempò della neve , del
 » carbone , una foglia verde , una foglia
 » azzurra , ed un' altra rossa. Ora ciò sa-
 » rebbe un ruinare il fine naturale de' co-
 » lori , poichè invece di servirmi a distin-
 » guere i diversi corpi , che io guardo ,
 » essi non farebbero che confonderli , fa-
 » cendo prendere per la stessa cosa ciò che
 » io chiamo bianco , e ciò che io chiamo
 » nero. Si può dunque essere molto buon
 » Cartesiano , e negare fortemente , che
 » l' anima nostra sia verde o azzurra. (a)

Queste osservazioni son giuste ; ma egli fa d' uopo soggiungere , che i colori , che ci appariscono ne' corpi , sono le nostre interne sensazioni , le quali perchè le riferiamo a' corpi , ci sembrano estese al di fuori di noi. Noi non possiamo dire altra cosa su questo fatto misterioso della percezione degli oggetti esterni. Esso è un fatto primitivo ed inesplicabile , e bisogna contentarsi di riconoscerlo in tutte le sue circostanze , senza ardire di risalire ai principj primitivi , che lo producono.

(a) *Arnaldo, regles du bon sens, pour bien juger des ecrits polemiques ec. Art. vi. III. instance.*

Concludiamo: *Per non cadere in errore ne' giudizj, che sono appoggiati su la testimonianza de' nostri sensi, fa d'uopo non confondere il modo, in cui le cose esterne ci appaiono, col modo in cui queste stesse cose esistono, indipendentemente dalle nostre sensazioni.*

Malebranche, nella ricerca della verità, esprime la regola per gli errori de' sensi a questo modo: *Non si dee formar giammai per mezzo de' sensi il giudizio di ciò che le cose sono in se stesse; ma soltanto della relazione, che esse hanno col nostro corpo.* Ma la regola Malebranchiana determina piuttosto l'uso, che dobbiamo fare delle conoscenze fisiche che il valore di esse.

§. 61. La sensazione è relativa allo stato dell'organo sensorio. Quando questo stato è cambiato, la sensazione dee pure esser diversa.

Da ciò segue, *che noi c'inganniamo giudicando, che gli oggetti debbono apparirci nello stesso modo, non ostante il cambiamento avvenuto a' nostri organi sensorj.*

Se nella gioventù leggiamo con facilità ad occhio nudo, un libro scritto in minuti caratteri; c'inganneremo giudicando, che cambiato lo stato interno dell'organo nel-

l'età senile, potremo colla stessa facilità ad occhio nudo leggere lo stesso libro. Se un certo cibo ci riesce grato, mangiandolo quando siamo sani; c'inganneremo giudicando, che tale dovrà sembrarci, quando siamo ammalati.

Lo stato de' nostri organi cambia incessantemente: nondimeno noi non ci accorgiamo del cambiamento, se non a grandi intervalli. Ho di sopra osservato, che se allo stato de' nostri occhi nella gioventù succedesse immediatamente quello, che essi hanno nella vecchiaja, un tal cambiamento ci riuscirebbe molto doloroso, e noi crederemmo, di esser quasi divenuti ciechi. Ma il cambiamento negli stati dell'organo, che immediatamente nel corso della vita si succedono, ci riesce insensibile. Non solamente il cambiamento nello stato dell'organo influisce nel cambiamento delle sensazioni; ma v'influisce ancora il cambiamento nello stato dello spirito. Un uomo infiammato dalla passione della gloria militare è colpito vivamente da una musica guerriera, laddove un amante è commosso da una musica tenera e patetica.

Alcune volte, allora che un oggetto ci fa sperimentare in certe circostanze una determinata impressione; noi giudichiamo falsamente, che ci farà ezian-

dio sperimentare la stessa impressione in altre circostanze. Se guardiamo una torre quadrata in lontananza, la vediamo rotonda; c' inganneremo giudicando, che, guardandola d'avvicino, la vedremo eziandio rotonda. La circostanza esterna della distanza è quì cambiata. Se guardate un oggetto con una certa lente, vi apparisce in un modo; v' ingannerete giudicando, che guardato ad occhio nudo vi apparirà nello stesso modo; poichè le circostanze esterne delle due osservazioni enunciate sono diverse.

Noi osserviamo alcune relazioni fra le impressioni de' diversi organi sensorj. *Ora se dalle relazioni osservate in certe circostanze, giudichiamo, che cambiate le circostanze le relazioni debbano essere le stesse, cadremo in errore. Così, se in una certa piccola distanza io veggio due alberi da un lato, e due da un altro, situati su due linee parallele: queste linee mi sembreranno parallele tanto alla vista, che al tatto; poichè la differenza, che potrà trovarsi fra le grandezze ottiche delle distanze diverse di queste due linee parallele, è insensibile. Similmente in questa piccola distanza due oggetti, che sembrano contigui alla vista, son pure tali al tatto; ma questa corrispondenza delle sensazioni della vi-*

sta con quelle del tatto non ha più luogo , quando la distanza è grande relativamente a noi ; perciò se in una gran distanza due serie di alberi ci sembrano convergenti , potremmo , misurando le loro distanze , ritrovarle parallele ; e se due oggetti ci sembreranno , in una gran distanza contigui , potremo , avvicinandoci di molto , ritrovarli distanti. Abbiamo veduto , che osservando l' intervallo di tempo , che si frappone fra la visione della fiamma nello sparò di un cannone , ed il rumore , si può determinare la distanza , in cui il cannone si trova dall' osservatore. Ma siccome la velocità del suono viene accresciuta , o pure ritardata dallo spirar del vento favorevole o contrario ; così qualora si determina questa distanza , in circostanze diverse del vento , nello stesso modo , si cade in errore. Il Dottor *Derham* osservò , che lo strepito di un cannone , collocato in distanza di dodici miglia , pervenne al suo orecchio nell' intervallo di tre mezzi secondi in tempo che soffiava un vento forte ; che cospirava col detto rumore ; laddove il medesimo non vi giunse , che nello spazio di 122 mezzi secondi , in tempo che il vento era direttamente contrario , quantunque fosse assai mite.



CAP. VI.

DELL' EVIDENZA IMMEDIATA.

§. 62. **N**oi abbiamo fin qui esaminato tre motivi delle nostre conoscenze, cioè il senso intimo, i sensi esterni, ed il motivo ausiliario della memoria. Abbiamo cercato di determinare come questi motivi de' nostri giudizj sieno motivi legittimi di conoscenze vere; e come possano essi somministrarci ancora delle occasioni di conoscenze false e far nascere degli errori. Questi motivi, di cui abbiamo parlato, ci danno delle conoscenze primitive di fatto. Ma per l'edifizio della scienza umana abbiamo noi eziandio bisogno delle conoscenze speculative, o *a priori*. Queste sono le verità identiche; e l'*evidenza immediata* consiste appunto nella percezione immediata dell'identità fra le nostre idee.

Ma chi ci assicura, che due idee, che noi paragoniamo immediatamente sono iden-

tiche? La percezione stessa dell' identità, la quale nasce nel nostro spirito, in seguito del paragone delle nostre idee. Di nuovo si domanda: Chi ci assicura dell' esistenza di questa percezione d' identità? Ce ne assicura l' attenzione a ciò che ci presenta, la coscienza di noi stessi. L' evidenza immediata è dunque il motivo immediato degli assiomi, cioè delle verità primitive razionali, o metafisiche; e la coscienza ne è il motivo mediato, ed ultimo. Questa distinzione è importante, per non confondere le due specie di conoscenze, cioè le conoscenze sperimentali, e di fatto, e le conoscenze razionali, o metafisiche. Così io percepisco, che due quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse, perchè percepisco la relazione d' identità fra l' idea di due quantità uguali ad una terza, e l' idea di due quantità uguali fra di esse. Questa verità: *due quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse*, è perciò una verità metafisica, speculativa, *a priori*, poichè deriva dal semplice paragone delle nostre idee. Ma è una verità di fatto, e di esperienza interna il dire: *Io percepisco la relazione d' identità fra l' idea di due quantità uguali ad una terza, e l' idea di due quantità uguali fra di esse*. Ora l' ultimo motivo, su cui poggia l' assioma

di cui parliamo, è appunto il fatto inferiore dell' attenzione a ciò, che è in noi stessi.

§. 65. Una questione si presenta, sulle prime, al mio pensiero: Lo spirito può egli percepire la relazione d'identità fra due idee diverse; o quella di diversità fra due idee identiche?

Due idee possono esser diverse in due modi; poichè può l'una non essere identica coll'altra, senza escluderla; e può non essere identica, ed insieme escluderla, cioè esserle ripugnante. Così, per cagion di esempio, l'idea di peso è un'idea diversa dall'idea di estensione; ma non è un'idea ripugnante all'idea di estensione; quindi il giudizio: *Ciò che è esteso è pesante*, è un giudizio non identico, o analitico, ma sintetico; poichè l'idea del predicato non si trova nell'idea del soggetto, ma vi è aggiunta; nondimeno l'idea del predicato non è ripugnante a quella del soggetto, e perciò il giudizio enunciato non racchiude alcuna contradizione. Ma se dico: *il corpo pesante non sostenuto cade*, l'idea del predicato è racchiusa in quella del soggetto; ed il giudizio è identico, ed analitico; quindi se si dicesse: *il corpo pesante non sostenuto non cade*, si affermerebbe una contradizione.

Tom. VI.

Ciò premesso si cerca 1.^o: Lo spirito può egli percepire la relazione d'identità fra due idee ripugnanti? Si cerca 2.^o Lo spirito può egli percepire la relazione d'identità fra due idee, che sebbene non si mostrino ripugnanti fra di esse, nondimeno non sono identiche? Ciò vale quanto dire: lo spirito può egli riguardar come identico o analitico un giudizio, che è sintetico? Si domanda 3.^o lo spirito può egli percepire la relazione di ripugnanza fra due idee identiche? Finalmente si chiede 4.^o: lo spirito può egli non ravvisare la relazione d'identità fra due idee identiche? Ciò vale quanto dire: può egli riguardar come sintetico un giudizio identico? È importante di riguardar la questione sotto tutti questi quattro punti di veduta; poichè le diverse questioni de' metafisici vi si riferiscono. I filosofi non hanno sempre fatto attenzione alle due specie di diversità, di cui abbiám parlato; quindi son derivati molti errori. Per cagion di esempio, le scuole di *Malebranche*, e di *Leibnizio* osservando, che in questo giudizio: *il corpo agisce su lo spirito*, il predicato non è contenuto nel soggetto, han concluso, che il giudizio è falso. È certo, che nell'idea di corpo non si contiene l'idea di agente su lo spirito; il giudizio, in conseguenza: *il corpo agi-*

sce su lo spirito , non è identico , o analitico ; ma nulla vieta , che sia sintetico ; e perciò un giudizio sperimentale. L'idea di agente su lo spirito è diversa dall' idea di corpo ; ma non è ripugnante a quest' idea. *Kant* da un' altra parte esaminando il principio : *ogni effetto deriva da una causa* , ha creduto esser questo un principio sintetico ; laddove io ho dimostrato , che l' idea di effetto è identica coll' idea di cosa prodotta , o coll' idea di cosa dipendente per la sua esistenza da un' altra cosa ; e che perciò il giudizio : *ogni effetto deriva da una causa* è identico non già sintetico. I spiritualisti pretendono , che questa proposizione : *la materia è pensante* è una proposizione contraddittoria , poichè l' idea di pensiero ripugna all' idea di materia ; i materialisti al contrario pretendono , che la proposizione non racchiude la menoma contraddizione , e che sebbene le due idee di *materia* , e di *pensiero* sieno diverse , nondimeno non sono mica ripugnanti ; e che , in conseguenza , sebbene non ogni estensione materiale sia pensante , lo è un' estensione organizzata in certo modo , come nell' uomo.

Cartesio intanto ha detto : l' idea di estensione è diversa da quella del pensiero ; il corpo dunque non può pensare. Si con-

viene, che nell' idea di estensione non è contenuta l' idea del pensiero; ma da ciò non segue, che questa idea sia ripugnante alla prima. *Cartesio* ha dunque confuso a torto il giudizio analitico col giudizio sintetico; e non ha ben dimostrato la semplicità del principio pensante. Io ho dimostrato evidentemente che l' unità sintetica del pensiero umano non può aver esistenza nel soggetto moltiplice; e che essa richiede necessariamente l' unità metafisica del *me*. È perciò molto importante l' esaminar la questione, su l' evidenza immediata, sotto tutti e quattro i punti enunciati di sopra.

§. 64. Io chiamo *relazioni logiche* le relazioni ideali d'identità, e di diversità; e ciò per distinguerle dalle relazioni, che passano fra l' accidente e la sostanza, fra l' effetto e la causa, che io chiamo *relazioni reali*. La legge dello spirito, che regola queste percezioni delle relazioni logiche, è il principio di contraddizione, il quale perciò è ancora chiamato *principio logico del pensiero umano*. Ora se il principio di contraddizione è il principio, che determina le relazioni logiche, segue, che lo spirito non può avere un concetto, una nozione, che riunisca idee ripugnanti. La sola espressione del principio di contraddizione sarebbe stata sufficiente a determinar la questione, che ci occupa,

se questo principio si fosse enunciato a quest' altro modo: *Non può lo spirito riunire in un' idea complessa l' idea dell' essere e del non essere.*

Gli assiomi matematici sono ricevuti dall' universale consenso degli uomini. Tutti, per cagion di esempio, riconoscono, che il tutto è uguale alle sue parti prese insieme; e che esso è maggiore di ciascuna delle sue parti. Tutti riconoscono, che due quantità, uguali ad una terza, sono uguali fra di esse; che due linee rette non possono chiudere spazio; e che in conseguenza il triangolo rettilineo è la più semplice di tutte le figure rettilinee. L' evidenza di queste verità colpisce tutti gli uomini, che non sono folli; e che non amano di parlare contro la propria coscienza. Quest' evidenza si comunica, per mezzo del raziocinio, a tutte le altre verità matematiche; quindi vi è una scienza certa ed universale, che chiamasi *matematica*; ed a cui appartengono l'aritmetica, e la geometria. Non vi è alcun contrasto di buona fede, fra i dotti in queste scienze, su le proposizioni in esse contenute. Non vi è alcun geometra, il quale osi porre in dubbio alcuno de' teoremi della geometria elementare di Euclide. Se lo spirito potesse percepire la relazione d' identità fra due idee ripugnanti, o quel-

la di ripugnanza fra due idee identiche; egli potrebbe percepire, che due linee rette chiudono spazio; e che il tutto non è uguale alle sue parti prese insieme. Non vi è dunque alcun dubbio sul primo, e sul terzo punto della proposta questione.

§. 65. Alcuni filosofi illustri han creduto, dalla necessità, in cui sono tutti gli spiriti umani, di ammettere le verità di cui parliamo, di poter dedurre, che la ragione negli uomini non sia individuale, e propria di ciascuno di essi, ma che vi sia una ragione unica, ed universale, che splende ed impera necessariamente in tutti gli spiriti umani. Siccome questa dottrina è oggi insegnata in Francia da uno de' più sublimi filosofi dell' Europa, dal celebre *Cousin*; così conviene di esporla, e di esaminarla.

L' illustre scrittore, che ho citato, scrive: » La ragione è essa umana, a » parlare rigorosamente, o pure non è essa » umana, se non che solamente perchè fa » la sua apparizione nell' uomo? La ragione, Signori, vi appartiene essa? È essa vostra? Che cosa è ciò che vi appartiene? Che cosa è ciò che è vostro in voi? Ciò è la volontà ed i suoi atti. Io voglio muovere il mio braccio, ed io lo muovo; io prendo la tal risoluzione, e questa

» risoluzione è esclusivamente mia , io non
 » posso imputarla ad alcun di voi ; ella
 » mi appartiene , ella è la mia proprietà ,
 » e ciò è tanto vero , che se mi piace al-
 » l'istante stesso io prendo una risoluzione
 » contraria , io voglio un' altra cosa , io
 » produco un altro moto , perchè l' essen-
 » za della mia volontà è di esser libera ,
 » di fare , o di non fare , di cominciare
 » un' azione , o di sospenderla , o di cam-
 » biarla , quando e come mi piace. È for-
 » se lo stesso delle percezioni della ragio-
 » ne ? La ragione concepisce una verità
 » matematica , può ella cambiare questo
 » concetto come la mia volontà ha cambia-
 » to all'istante la mia risoluzione ? Può
 » essa concepire , che due e due non fan-
 » no mica quattro ? Tentate , e voi non vi
 » giungerete affatto ; e non solamente nelle
 » matematiche , ma in tutte le altre sfere
 » della ragione , lo stesso fenomeno ha luo-
 » go. In morale tentate di concepire , che
 » il giusto non è obbligatorio ; nelle arti
 » tentate di concepire , che tale o tal for-
 » ma non è mica bella ; voi lo tenterete
 » invano , la ragione v' imporrà sempre la
 » stessa percezione. La ragione non si mo-
 » difica mica a suo grado ; voi non pen-
 » sate punto come volete ; la vostra intel-
 » ligenza non è mica libera. Che cosa vuol

» dire ciò, Signori, ciò è, che voi non
 » costituite mica la vostra ragione, e che
 » essa non vi appartiene. Tutto ciò che
 » è libero, è vostro; ciò che in voi non è
 » punto libero non appartiene a voi, e la
 » libertà sola é la personalità. Non può far-
 » si a meno di sorridere, quando a' nostri
 » giorni s' intende parlare contro la ragio-
 » ne intanto che individuale. In verità è
 » questo un gran lusso di declamazione;
 » perchè nulla vi ha, che sia meno indi-
 » viduale della ragione; se ella fosse indi-
 » viduale sarebbe personale, sarebbe vo-
 » lontaria e libera, noi la domineremmo
 » come dominiamo le nostre risoluzioni,
 » e le nostre volontà; noi cambieremmo
 » a tutti i minuti i suoi atti, cioè i suoi
 » concetti. Se questi concetti non fossero
 » che individuali, non baderemmo ad im-
 » porti ad un altro individuo; perchè im-
 » porre i suoi concetti individuali e perso-
 » nali ad un altro individuo, ad un' altra
 » persona, sarebbe il dispotismo il più al-
 » terato, ed il più stravagante. Ciò che è
 » individuale in me non ha valore che nel
 » mio individuo. Ma le cose non vanno mi-
 » ca così; noi dichiariamo perfettamente in
 » delirio coloro, che non ammettono i rap-
 » porti matematici de' numeri, coloro,
 » che non ammettono la differenza del bel-
 » lo, e del brutto, del giusto, e dell' in-

» giusto. Perchè ? Perchè sappiamo , non
» esser mica l'individuo , che costituisce
» questi concetti , o , in altri termini , che
» la ragione in se non è mica individuale ,
» ma universale , ed assoluta ; che a questo
» titolo ella obbliga tutti gl' individui , e
» che un individuo nello stesso tempo che
» sa , di essere obbligato da lei , sa , che
» tutti gli altri son obbligati da lei , ed
» allo stesso titolo. La ragione non è dun-
» que mica individuale ; ella non è dun-
» que nostra , ella non ci appartiene ,
» ella non è mica umana ; perchè an-
» cora una volta , ciò che costituisce l'uo-
» mo , è la sua personalità intrinseca , si
» è la sua attività volontaria e libera ;
» tutto ciò che non è volontario e libero
» è aggiunto all' uomo , ma non è mica
» parte integrante dell' uomo. Se si vuole
» ammettere ciò , io accorderò , Signori ,
» che le idee sono de' concetti di quella
» ragione universale , ed assoluta , che noi
» non costituiamo , ma che apparisce in
» noi , e che è la legge di tutti gl' indivi-
» dui ; quella ragione che Fenelon ritrova-
» va sempre al termine di tutte le sue ri-
» cerche , di cui egli tentava invano di
» prescindere , senza poter giammai sepa-
» rarsene , e che ritornando incessantemen-
» te , malgrado tutti i suoi sforzi , in tutti
» i suoi pensieri i più alti , o i più volga-

» ri, gli strappava questo sospetto subli-
 » me. *O ragione, ragione, non sei tu*
 » *forse colei che io cerco!* Se si vuole
 » intender così, niuna difficoltà, e le idee
 » saranno de' concetti non della ragione
 » umana, ma della ragione in se. Tutta-
 » volta, Signori, fate attenzione, che que-
 » sta ragione, che in se stessa è univer-
 » sale, ed assoluta, e per conseguenza in-
 » fallibile, caduta che ella è nell' uomo,
 » e perciò in rapporto co' sensi, colle pas-
 » sioni, e coll' immaginazione, d' infalli-
 » bile che ella era in se, diviene fallibile.
 » Ciò non avviene, perchè ella s' inganna,
 » ma ciò in cui ella è la travia; da là
 » derivano tutte le sue aberrazioni: esse
 » sono numerose, e come derivano dal
 » rapporto, che nello stato attuale delle
 » cose è la nostra inevitabile condizione,
 » sono inevitabili esse stesse. La verità può
 » esser percepita dalla ragione nel suo stato
 » umano, se posso esprimermi così; ma
 » può non esserlo sempre della maniera la
 » più fedele; ma allora eziandio ella non
 » è nè alterata, nè distrutta, ella sussiste
 » indipendentemente dalla ragione, che non
 » la percepisce o la percepisce male. La
 » verità in se stessa è così indipendente
 » dalla ragione nel suo stato attuale, che
 » la ragione è in se stessa indipendente

» dall' uomo , in cui ella apparisce. Così
 » tolta alla ragione fallibile dell' uomo ,
 » non resta più che rapportarla alla ragio-
 » ne non ancora caduta nell' umanità , alla
 » ragione universale, assoluta , infallibile ,
 » alla ragione eterna , fuori dello spazio ,
 » e del tempo , e di ogni contatto col re-
 » lativo , col contingente , coll' errore , a
 » quell' intelligenza , di cui la nostra o
 » piuttosto quella , che fa l' apparizione in
 » noi , è un frammento , al pensiero puro
 » ed incorruttibile , che la nostra riflette.
 » È questa la teorica di Platone , e di
 » Leibnizio , che ho io stesso adottata. (a)

§. 66. Io prego l' eloquente scrittore ,
 ed il sublime filosofo , di cui ho rapporta-
 to la dottrina ; di permettermi , che gli
 presenti alcune osservazioni , le quali mi
 obbligano a non adottare la dottrina da lui
 adottata.

Il fondamento immobile , su di cui
 dee posare la scienza psicologica , è l' at-
 tenzione a ciò , che ci presenta la coscien-
 za del proprio me. È questo un principio,
 che il Sig. *Cousin* stabilisce in tutte le sue

(a) *Cours de philosophie* , par. v.
Cousin. leçon v.

lezioni di filosofia. Ora discendendo nel santuario del mio essere, rivolgendo lo sguardo dell'attenzione sul mio pensiero, io trovo, che l'*Io* è uno, ed è lo stesso in tutto ciò che si trova nel pensiero. Io son obbligato di riferire ad un centro unico tutta la varietà delle mie modificazioni, sieno passive che attive. Le sensazioni, i fantasmi, le idee quali che sieno, i giudizj, i raziocinj, i desiderj, i voleri, appartengono, secondo la testimonianza della coscienza, allo stesso soggetto, allo stesso me, e sono i diversi modi di essere dello stesso me. L'*Io* di Newton, che osserva cogli occhi i varj colori, che contiene un raggio di luce, è lo stesso io, che percepisce le verità le più astratte delle matematiche, e che ragionando le scovre; è lo stesso io, che desidera di conoscer la natura, e che vuol conoscerla; che applica a' fatti, che i sensi gli mostrano, le verità speculative della pura ragione. Io soffro un dolore nel piede: io desidero di camminare: io giudico, che il camminare esacerba il mio dolore: io mi determino a non camminare, e mi risolvo a rimanere in riposo. L'*Io* dunque, che ha il dolore, è lo stesso io che desidera di camminare, è lo stesso io, che giudica, che il camminare esacerba il dolore, è lo stesso io,

che ragionando deduce , esser meglio il non camminare che il camminare , è lo stesso io , che vuole non camminare ; il soggetto che vuole è dunque lo stesso del soggetto che desidera , del soggetto , che ragiona , del soggetto che giudica , del soggetto che sente. Il fantasma del piacere sensibile assale l'anima mia , e cerca di determinarla alla ricerca del piacere de' sensi : l'idea del dovere si mostra al mio cuore , e m'impone di allontanarmi dalla via inimonda del piacere illecito : io delibero fra questi due inviti , e mi risolvo o pel piacere , o pel dovere. Io , che prendo questa risoluzione , sono dunque l'istesso io , che ho coscienza del fantasma del piacere , e dell'idea del dovere , e che son affetto dall' uno e dall' altra. Questi modi del pensiero non possono trovarsi in un soggetto diverso da quello , che ne ha la consapevolezza o la coscienza ; e questa coscienza , abbracciando nella sua unità tutti questi modi , ci fa conoscere , che il soggetto di questi diversi modi è unico , semplice , indivisibile. L' *Io* non si trova dunque ne' soli atti della volontà , ma egli si trova eziandio ne' fantasmi , nelle sensazioni , nelle idee. L' *Io* non si trova , in conseguenza , nelle sole azioni ; egli si trova nelle azioni , e nelle passioni ; e l' *Io* , che

si trova nelle azioni, è lo stesso io che si trova nelle passioni. Tale è la verità luminosa, che l'attenzione sul proprio me ci rivela. Da ciò segue evidentemente, che non può ammettersi in noi una sostanza sensitiva diversa dalla sostanza che ragiona, e che vuole; nè una sostanza che vuole diversa da una sostanza, che ha delle idee, che le combina, e che conclude. Il fatto indelebile e primitivo della coscienza di noi stessi distrugge queste immaginarie supposizioni. Se l'*Io*, che vuole in noi, è lo stesso io, che sente, che desidera, che ha delle idee, che giudica, e che ragiona, segue, che le diverse facoltà, che noi concepiamo nello spirito, non sono che lo spirito stesso, considerato relativamente alle sue diverse modificazioni.

I miei voleri suppongono il mio essere, ed il mio essere è indipendente dal mio volere. Il mio essere è un essere determinato; quindi la mia natura, la mia essenza, il mio essere, espressioni tutte che denotano la stessa nozione, è indipendente dal mio volere, ed il mio volere non può perciò cambiar la mia natura.

Ma quantunque la mia volontà non può cambiare, negli elementi essenziali, la mia natura, può nondimeno modificarla in mille guise; e così lo spirito esercita un certo

impero su di se stesso, come l'esercita sul di fuori, che lo circonda. Quest'impero consiste nel fare, che comincino in se stesso, continuino, o cessino certi pensieri. Lo spirito esercita un certo impero su la sua sensibilità, perché l'esercita sul suo corpo: egli l'esercita su la sua immaginazione, su le facoltà di analisi, e di sintesi, nel cui esercizio consiste il giudizio, ed il raziocinio. Ma lo spirito non ha mica il potere di cambiare la natura delle modificazioni, che produce in se. Egli può fare, che i suoi occhi guardino, o non guardino il cielo; ma tosto che gli determina a guardarlo, non è in suo potere il fare che si veggano, o che non si veggano i tali e tali oggetti. Similmente può egli dirigere a suo beneplacito l'esercizio della meditazione; ma tosto che lo dirige verso certi oggetti, non può non avere certe determinate percezioni. La ragione si è, perchè lo spirito ha una natura indipendente dal suo volere, e che egli non ha dato a se stesso. La stessa sua volontà ha una natura, di cui non può disfarsi: Ella non vuole, che il bene; e non può volere alcuna cosa, che sotto l'aspetto di bene. Il male come male non può giammai essere il suo oggetto. Generalmente, niun essere può operare contro la propria natura. Gli spiriti umani sono

simili in certe cose , e differenti in alcune altre. Badando alle loro similitudini , e prescindendo dalle loro varietà , ci formiamo alcune idee astratte di ciò che vi ha d' identico fra gl' individui della specie umana. Tale è l' idea astratta della ragione. Ma il filosofo dee evitare , di effettuare queste astrazioni. La ragione universale del Sig. *Cousin* è appunto un' astrazione effettuata , e personificata.

Il Sig. *Cousin* dico : Voi non pensate come volete ; la vostra intelligenza non è mica libera , ciò vale quanto dire , che voi non costituite la vostra ragione. Io ammetto volentieri questo principio del Sig. *Cousin*. La mia intelligenza , la mia ragione è indipendente dalla mia volontà , perchè il mio essere ne è indipendente. Il Sig. *Cousin* da ciò conclude , che la ragione non ci appartiene. Non si può concludere più male. Noi siamo pria di volere e di operare , e l'essere ci appartiene tanto che è lo stesso *Io*. L' illustre scrittore continua : Tutto ciò che è libero è vostro , ciò che in voi non è punto libero non appartiene a voi. Questa proposizione , io replico , è evidentemente falsa. Lungi che il mio essere , la mia natura , sia un prodotto libero della mia volontà , essa ne è perfettamente indipendente non solo , ma la volontà ,

supponendo la mia natura, è in un certo modo da questa dipendente. Ma dileguiamo l'equivoco del vocabolo *appartenere*. Ciò che in voi, dice il filosofo illustre che ho citato, non è libero, non vi appartiene. Se per *appartenere*, io gli dico, intendete, che noi non ne siamo la causa libera; che esso non può a noi moralmente imputarsi, io ne convengo; ma se intendete, che noi non ne siamo il soggetto; e che ciò che viene in noi da un agente esterno non sia un nostro modo di essere, il quale suppone ancora in noi una certa capacità di essere modificati in un modo determinato, la proposizione è falsa. Inoltre è falso, che l'esercizio della nostra ragione non sia dipendente dalla nostra libertà. Egli dipende da noi il dirigere la facoltà meditativa a questo o a quell'oggetto; quantunque non dipenda da noi il far che nascano nel nostro spirito le tali e tali percezioni. Un essere, come ho detto, non può operare contro la propria natura, e la stessa volontà non può operar contro la sua natura, che è di voler sempre il bene, o ciò che ha l'aspetto di bene. Il Sig. *Cousin* ha confuso l'*imputazione morale* con ciò che ci costituisce tali quali siamo. Non è moralmente imputabile a noi la nostra natura, ma l'uso della nostra libertà; nondimeno la nostra natura

è l' *Io stesso*: e sarebbe una contraddizione ne' termini l'asserire, che l' *Io* non è l' *Io*. Ora appunto la nostra intelligenza, la nostra ragione, è un elemento costitutivo dell' essere nostro, perchè è l' *Io* considerato relativamente ad alcune modificazioni, che osserviamo in lui.

Il valent' uomo, che io quì combatto, torna ad insistere: se la ragione, egli dice, fosse individuale, sarebbe volontaria e libera, noi la domineremmo, come dominiamo le nostre risoluzioni, e le nostre volontà, noi cambieremmo a tutti i minuti i suoi atti, cioè i suoi concetti; tutto ciò che non è volontario e libero è aggiunto all' uomo; ma non è mica parte integrante dell' uomo. Tutto questo ragionamento è evidentemente falso. Ciò che non è volontario, e libero, non solamente é una parte integrante dell' uomo, ma è l' intiero costitutivo, l' intiero essere dell' uomo indipendente affatto dal volere di lui. Tutto ciò che è volontario e libero, è aggiunto all' essere dell' uomo, è contingente e variabile, e non gli é essenziale, che il solo potere di produrlo, il quale appartiene all' essere dell' uomo, ed è indipendente dalla volontà di lui. Noi esercitiamo un impero su la nostra ragione; è perciò falso, che noi non la dominiamo affatto. Ma siccome non

possiamo far cambiare di natura la nostra stessa volontà ; e fare , che essa voglia il male come male , così non possiamo far cambiare di natura la nostra intelligenza , e fare , che essa percepisca il vero come falso.

Finalmente il Sig. *Cousin* ragiona a questo modo : se i concetti della ragione fossero individuali , non baderemmo ad imporli ad un altro individuo. Ciò che è individuale in me non ha valore che nel mio individuo ; ma le cose non vanno mica così : noi dichiariamo perfettamente in delirio coloro , che non ammettono i rapporti matematici de' numeri , coloro che non ammettono la differenza del bello e del brutto , del giusto e dell' ingiusto. Quì il valent' uomo continua a ragionare su di falsi principj. È falso , che ciò che è individuale non ha valore , che nel solo individuo. Nell' individuo , oltre delle determinazioni particolari che lo rendono individuo , e che costituiscono la sua differenza individuale , vi sono le determinazioni specifiche : queste hanno valore non solamente nell' individuo ; ma in tutti gl' individui , che appartengono alla stessa spezie : esse non sono che la stessa cosa ripetuta in tutti gl' individui della spezie. Il peso , per cagion di esempio , si trova non solamente in un pez-

zo particolare di piombo , ma eziandio in ogni corpo , che sia piombo. Noi riguardiamo giustamente la ragione come una proprietà specifica degli spiriti umani , non già come una determinazione , che costituisca la differenza individuale di alcun individuo. Ma sarebbe un equivoco molto grande il dedurre , che la ragione sia unica in tutti gli uomini ; sarebbe un equivoco molto grande il confondere queste due proposizioni : *La ragione è una proprietà della specie umana , cioè una proprietà specifica di ciascun individuo : La ragione non appartiene mica all' individuo , essa è una cosa unica , che sussiste da se , è un universale a parte rei.* Ciò sarebbe appunto effettuare un' astrazione.

Sembrami , che faccia al proposito il seguente pezzo del Sig. *Degerando*: » Al-
 » lora che noi ci limitiamo a paragonare
 » due idee , molto semplici , per poter es-
 » sere abbracciate dallo spirito , e che sono
 » osservate dalla nostra attenzione , la cer-
 » tezza attaccata al giudizio , che noi fac-
 » ciamo sul rapporto di queste idee , non
 » è altra cosa , che il perfetto riposo , che
 » accompagna questa conoscenza immedia-
 » ta , che noi abbiamo chiamata *evidenza*.
 » Questa certezza è la stessa di quella , di
 » cui godono i giudizj su le sensazioni ,

» che ci modificano. Essa si fonda ugual-
 » mente sul sentimento, che noi abbiamo
 » delle nostre maniere di essere. È stata
 » chiamata la prima *certezza metafisica*,
 » la seconda *certezza fisica*.

I pregiudizj dell' antica filosofia face-
 » vano riguardare questa distinzione come
 » molto essenziale. Le idee erano riguar-
 » date come una spezie di esseri, che ap-
 » partenevano ad un mondo di un ordine
 » superiore, al regno dell' essenze. Si cre-
 » deva dunque di scovrire ne' giudizj di
 » evidenza, di cui esse erano l' oggetto,
 » una luce derivata da una sorgente eterna
 » e sacra, una certezza fondata, come si
 » diceva, su la natura stessa delle cose.
 » Ma per mezzo di una migliore analisi si
 » conosce, che queste due certezze non
 » differiscono, che per rapporto al loro
 » oggetto, e non mica nella loro natura.
 » L' una è la coscienza delle nostre sensa-
 » zioni, e l' altra è quella delle nostre idee.

» Ogni discussione cogli scettici si tro-
 » va ne' due casi prevenuta sin dal suo
 » principio. Non si questiona mica con essi,
 » di ragionare su di una massima; ma
 » d' intendersi su di un fatto molto sem-
 » plice. O eglino provano questa conscien-
 » za, che noi abbiamo delle nostre idee,
 » ed allora eglino sono di accordo con noi,

» qualunque cosa eglino possano dire , o
 » non ne godono , ed allora tutto ciò che
 » possono concludere si è , che eglino son
 » uomini di una spezie particolare ; ma lo
 » sforzo stesso , che eglino fanno per ra-
 » gionare , smentirebbe allora la loro as-
 » serzione. Perchè non si può ragionare ,
 » che paragonando le proprie idee , e per
 » paragonarle bisogna percepirle. (a)

Queste riflessioni sono giuste ; ma bi-
 sogna dire , che la certezza la quale ac-
 compagna i giudizj su i rapporti delle no-
 stre idee è non solamente la coscienza di
 queste idee ; *ma la coscienza del para-
 gone di queste idee , e della percezione
 del loro rapporto.* Vedremo or ora la dif-
 ferenza di questi due fatti intellettuali. Inol-
 tre bisogna dire , che una differenza essen-
 ziale fra i due ordini di verità , di cui si
 parla , sussiste. Il giudizio: *due e due son
 quattro* , è identico: il giudizio: *lo spirito
 umano ha la facoltà di paragonare le
 sue idee , e di scovrire la loro identità* ,
 è sperimentale , e sintetico ; poichè noi non
 conosciamo l'essenza dello spirito , per po-

(a) *Degerando des signes , et de
 l'art de penser t. 2. cap. v.*

ter vedere in essa *a priori*, il predicato di questo giudizio. Ne' giudizi identici il motivo immediato è l'evidenza, il motivo mediato è la coscienza. Ne' giudizi identici lo spirito sente l'impossibilità di giudicare il contrario di ciò che giudica. Queste differenze sono reali. Nondimeno, siccome il motivo ultimo su-di cui son poggiati i giudizi identici e la testimonianza della coscienza, cioè un fatto, la certezza che accompagna questi due ordini di giudizi è la stessa; nè si può dare alcun privilegio agli assiomi su le verità primitive della esperienza interna, o della coscienza.

Nel pezzo da me rapportato il Signor *Cousin* conclude, che la ragione essendo universale ed assoluta, è infallibile in se; ma che caduta nell'uomo da infallibile che era in se diviene fallibile. Io domando a questo valent'uomo: gli errori, che si osservano nell'uomo, appartengono essi all'individuo, o pure alla ragione universale? perchè è necessario, che essi appartengano a qualche soggetto; se si dirà, che appartengono alla ragione universale, la quale da infallibile che era in se diviene fallibile, allora bisogna porre queste due proposizioni: 1.º *L'Assoluto è mutabile*: 2.º *L'Assoluto creando e divenuto imperfetto è limitato*. Se la sana metafisica può ammet-

tere queste due proposizioni, che io riguardo come evidentemente contraddittorie, lo lascio alla buona fede del Sig. *Cousin*. Io parlerò appresso del panteismo, di cui questo filosofo è stato incolpato. Se poi si dice, che gli errori appartengono all' uomo, in tal caso, per parlare con precisione si dee dire, che appartengono all' uomo i giudizj falsi, ed i raziocinj falsi. Ora se i giudizj, ed i raziocinj falsi gli appartengono, perchè non gli apparterranno i veri? Il Signor *Cousin* ammette, che i nostri voleri ci appartengono; Ora su qual fondamento egli crede ciò? Certamente lo crede su la testimonianza della coscienza, che ci dice, esser noi che vogliamo, che produciamo un volere. Ma la coscienza stessa non ci attesta ella forse, che siam noi stessi, che non solamente vogliamo ragionare, ma che effettivamente ragioniamo? Non ci mostra ella ugualmente l' esistenza del me che vuole, del me, che giudica, e che ragiona? Si può egli ammettere la testimonianza della coscienza in un caso, e rigettarla nell' altro? Il Sig. *Cousin* attribuisce la dottrina da lui insegnata su la ragione universale a Platone, ed a Leibnizio. Checchè ne sia riguardo al primo, nego assolutamente, esser questa la dottrina del secondo. *Leibnizio* riguarda l' anima umana come

una sostanza realmente distinta dalla sostanza divina. Egli ripone l'essenza dell'anima umana nella forza rappresentativa dell'universo, e fa tutto derivare in lei da questa unica forza. Questa forza è diversa in ciascuna anima; nè vi ha nelle anime umane alcun principio numericamente unico delle loro conoscenze. La prima monade, cioè Dio, ha in atto la rappresentazione adeguata di tutti i possibili, e questa rappresentazione è immanente nell'infinito; non già transeunte nelle creature, e l'intelligenza di queste non è mica un frammento dell'intelligenza eterna. Ciò che ha potuto fare illusione al Sig. *Cousin* è il pezzo del filosofo alemanno, da me rapportato nel §. 8o del quinto volume di quest'opera: in esso si ravvisa, che *Leibnizio* pensa, essere tutte le verità necessarie nell'intelletto Divino. Ma ciò nulla ha di comune colla ragione universale del Sig. *Cousin*. Due intelligenze possono avere due conoscenze della stessa natura, ma numericamente distinte.

§. 67. Abbiamo detto, che lo spirito non può percepire la relazione d'identità fra due idee ripugnanti; nè quella di ripugnanza fra due idee identiche; e che su queste leggi intellettuali son fondati gli assiomi. Può nondimeno avvenire, che lo

spirito creda di avere alcune idee complesse contraddittorie, senza di averle. Ciò richiede spiegazione.

Leibnizio e Wolfio ammettono nello spirito delle idee *ingannatrici*, o *illusorie*, e sono quelle, che noi crediamo di avere, e che non abbiamo. *Wolfio* scrive su di ciò quanto segue: » *Se da' termini semplici*
 » *ci, a ciascuno de' quali corrisponde*
 » *una nozione, si forma un termine com-*
 » *plesso; sebbene quest' ultimo sia un*
 » *termine voto di senso, pure ci sembra*
 » *di avere la nozione corrispondente a*
 » *questo termine.* Poichè se a ciascuno de'
 » termini, da' quali si forma il termine
 » complesso, corrisponde una nozione a
 » noi nota, enunciato questo termine, si
 » destano nella mente le nozioni corrispon-
 » denti a' termini semplici; e perciò ci
 » sembra d' intendere la propria mente, o
 » quella di un altro. Ma può avvenire, che
 » le nozioni rappresentino tali cose, le quali
 » non possono essere insieme; e che in
 » conseguenza il termine complesso involva
 » contraddizione. Ora essendo nel numero
 » delle cose impossibili ciò che involva
 » contraddizione; ed all' impossibile non po-
 » tendo corrispondere alcuna nozione; al
 » termine complesso, nel caso presente,
 » non corrisponde, che una nozione ingan-

» natrice ; ed è perciò questo termine un
 » termine vòto di senso. Per cagion di e-
 » sempio nella geometria al vocabolo *bili-*
 » *neo* corrisponde la sua nozione. Esso si-
 » gnifica uno spazio compreso da due linee,
 » quale è quello, che è intercettato da due
 » archi di circoli , che scambievolmente
 » s'intersecano , ed eziandio la porzione
 » del circolo terminata da un arco di cer-
 » chio e dalla corda. A termini *figura ret-*
 » *tilinea* o sia al termine *rettilineo* corri-
 » sponde ancora una nozione. Essa è quel-
 » la di uno spazio compreso da linee rette,
 » come il triangolo terminato da tre rette.
 » Chiunque, a cui son noti questi termini,
 » unisce a ciascuno di essi una nozione.
 » Perciò se alcuno pronuncia i termini ,
 » *Bilineo rettilineo*, gli sembra d' intendere
 » la mente altrui , e di avere la nozione
 » distinta del *bilineo rettilineo* , cioè di
 » una figura terminata da due linee rette.
 » Ora non potendo due linee rette racchiu-
 » dere spazio , il bilineo rettilineo è im-
 » possibile ; e perciò non corrisponde ad
 » esso alcuna nozione. Similmente noi ab-
 » biamo le nozioni della rota , del moto ,
 » e della celerità. Se dunque alcuno parla
 » del moto velocissimo della rota , sembra
 » a noi d' intenderlo ; e perciò di avere la
 » nozione *del moto velocissimo della rota*.

» Ora il moto velocissimo della rota invol-
 » ve contradizione. Poichè supponete, che
 » la rota giri con un moto velocissimo, e
 » che qualche raggio di essa sia prolunga-
 » to ad arbitrio al di là di essa; descri-
 » vendo il punto estremo del raggio pro-
 » lungato, nello stesso tempo, una perife-
 » ria maggiore di quella che descrive la
 » rota, un tal raggio si muoverà più velo-
 » cemente della rota, il che distrugge
 » l'ipotesi. Non vi è dunque il moto velo-
 » cissimo della rota; e per conseguenza
 » non corrisponde a questo termine com-
 » plesso alcuna nozione; ma quella, che
 » ci sembra di avere è ingannatrice. Si è
 » servito di questo esempio Leibnizio, negli
 » atti degli eruditi l'anno 1684, per provare
 » contro i Cartesiani, poter avvenire in noi
 » la credenza, di avere un' idea, che real-
 » mente non abbiamo. Ma noi abbiamo più
 » accuratamente determinato quando ciò può
 » avvenire. (a)

Ma *Wolfio* non è risalito alla vera
 origine dell' errore. È importante di ben
 determinarla. Due casi possono avvenire, o
 le idee ripugnanti son tali, che possono

(a) *Wolfio logica*, par. 1. §. 135.

esistere insieme nello spirito , ed essere tutte abbracciate con ciascuno de' loro elementi da un atto stesso di attenzione ; o pure son tali , che essendo molto complesse non possono essere abbracciate con ciascuno de' loro elementi da un atto stesso di attenzione. Una vasta città , un ampio palagio , un' armata , che occupa una vasta estensione di terreno , sono degli oggetti molto composti per lo spirito , e non possono essere abbracciati con un solo atto di attenzione ; è necessario per conoscerli , che l' attenzione sia condotta successivamente da una parte di questi oggetti all' altra ; ma dopo che sono stati intieramente conosciuti , non potranno giammai essere intieramente presenti allo sguardo dell' attenzione. Noi abbiamo solamente il potere , di prendere successivamente coll' attenzione le diverse parti , che li compongono. Non vi ha scienza , di cui lo spirito possa con un atto di attenzione abbracciare tutto il complesso delle verità. Chi mai , in una lunga dimostrazione di una verità geometrica , potrà dire di aver presenti insieme alla sua attenzione tutte le diverse proposizioni , che la compongono. È nondimeno certo , che in un semplice raziocinio , le due premesse debbono insieme esser presenti allo spirito nell' atto dell' illazione. Io chiamo i pensieri

complessi della prima spezie *pensieri complessi attuali*, quelli della seconda *pensieri complessi virtuali*.

Per esaminare, in conseguenza come lo spirito può formare delle combinazioni d' idee, le quali si escludono scambievolmente, fa d'uopo esaminare tanto la prima, che la seconda spezie di pensieri complessi. Incominciamo dalla prima. Supponghiamo due idee o semplici, o immediatamente prossime alla semplicità; quelle, per cagion di esempio, di linea retta, e di linea curva, vi ha egli alcun uomo, che paragonando queste due idee fra di esse, non vegga, *che la linea retta è diversa dalla linea curva?* e vi ha egli alcun uomo, che paragonandole possa fra di esse percepire una relazione d' identità, e giudicare, in conseguenza, *che la linea retta è linea curva?* Vi ha egli alcun uomo, il quale non vegga, che il rosso non è il verde, che la luce non è l' oscurità, che il quattro è due più due? *Leibnizio, e Wolfio*, per provare, che si danno nello spirito umano delle idee illusorie, adducono, come abbiamo veduto, gli esempj del *bilineo rettilineo*, e del *moto velocissimo della rota*; ma hanno eglino osservato, se vi ha alcun geometra, il quale abbia ammesso la possibilità di queste idee? Io

per me non ne conosco alcuno, e per quanto so tutti i geometri convengono su gli assiomi della geometria, nè si vede alcun contrasto fra di essi; tutti i geometri di tutti i tempi, e di tutti i luoghi son convinti di queste verità invincibilmente; e crederebbero affetti di follia coloro, che li negassero. Niun geometra ha mai detto che due linee rette possono chiudere spazio, nè che il raggio prolungato al di là della rota descriva una periferia circolare uguale o minore di quella della rota. So bene, che *Sesto Empirico* adduce varie cavillazioni, per far vacillare la persuasione degli assiomi geometrici; ma ciò non fa al caso nostro; poichè io parlo di coloro, che ammettono l'esistenza della conoscenza, e che si dicono perciò *dommatici*. Gli scettici, per combattere l'esistenza della conoscenza, adducono la varietà de' pensamenti de' dommatici, su i varj oggetti della scienza umana. Ora io dico, che una tal varietà non si trova fra i geometri su gli assiomi della geometria. Fa d'uopo dunque cercare fuor della geometria gli esempj di principj falsi, creduti da' filosofi per evidenti; e cercare d'indagare il motivo di tali errori.

§. 68. Il Sig. *Destutt-Tracy* ha creduto, di risolvere la questione dicendo,

che non è possibile l'errore nello spirito ,
 ne' giudizj identici (e per lui tutti i giu-
 dizj sono identici) ; che quando due uomi-
 ni s' intendono perfettamente , eglino sono
 sempre dello stesso avviso ; e che quando
 eglino disputano , ciò avviene , perchè cre-
 dendo intendersi , eglino non si compren-
 dono mica completamente : ecco le sue pa-
 role : » Noi abbiamo detto , che *giudicare*
 » è *sentire* : che esso è sentire il rapporto
 » di due idee , o più esattamente sentire ,
 » che di due idee attualmente presenti al
 » nostro pensiero , l' una racchiude l' altra .
 » Ciò è ancora vero : e ciò dee cominciare
 » già a farci pensare , che questo atto di
 » giudicare dee partecipare all' infallibilità
 » di quello di sentire , di cui esso non è
 » che un caso particolare ; e che noi non
 » possiamo maggiormente ingannarci sen-
 » tendo , che un' idea è racchiusa in un' al-
 » tra , che sentendo ciascuna di queste idee
 » separatamente . Ciò è ancora vero . Allora
 » che due idee sono presenti al nostro spi-
 » rito , e che noi giudichiamo , che l' una
 » delle due racchiude l' altra , o in altri
 » termini , che quella chiamata *attributo*
 » è uno degli elementi , che compongono
 » quella chiamata il *soggetto* è indubitabi-
 » le , che ciò è , ed io aggiungo , che è
 » impossibile , che ciò non sia . In effetto

» giudicare , che un' idea è uno degli ele-
 » menti , che ne compongono un' altra , è
 » vederla , è sentirla in quest' altra. Or
 » come le nostre idee non esistono che nel
 » nostro spirito , come esse non sono che
 » ciò che noi sentiamo , esse sono sempre
 » e necessariamente tali quali noi le sentia-
 » mo ; e per conseguenza un' idea ne rac-
 » chiude realmente un' altra *nel momento*
 » *in cui noi lo giudichiamo* , per la sola
 » ragione , che noi lo giudichiamo. Perciò
 » si ha ragione di dire , che quando due
 » uomini hanno esattamente le due stesse
 » idee , eglino ne fanno sempre e neces-
 » sariamente lo stesso giudizio ; perchè se
 » il primo giudica , che l' una di queste
 » idee racchiude l' altra , e che intanto il
 » secondo giudica , che non la racchiude ,
 » ciò avviene perchè egli ha realmente
 » quest' elemento dippiù nell' idea , che è
 » il soggetto del giudizio del primo ; e che
 » per conseguenza egli non ha mica esatta-
 » mente la stessa idea , che ha il secondo.
 » Per tal ragione è vero ancora , che quan-
 » do due uomini s' intendono perfettamen-
 » te , eglino sono sempre dello stesso av-
 » viso ; e che quando eglino disputano ,
 » ciò avviene , perchè credendo intendersi ,
 » eglino non si comprendono mica comple-
 » tamente. Poichè quando eglino sono per-

» venuti a spiegarsi reciprocamente l'idea,
 » che eglino credono la stessa, di modo
 » che essa racchiude esattamente per tutti
 » e due gli stessi elementi, ne formano
 » sempre e necessariamente gli stessi giu-
 » dizj. Perciò è vero eziandio di dire, che
 » parlando con rigorosa esattezza, non vi
 » è persona, che *giudica male*, come non
 » vi è persona, che *sente male*. Si può
 » ancora aggiungere, che non è mica pos-
 » sibile, di giudicar male, perchè non è
 » mica possibile, di sentir male.

» Io posso dunque realmente, senza
 » timore di comparire, che affermo due
 » cose contraddittorie, ripetere, che sebbe-
 » ne tutte le nostre idee non sieno difetto-
 » se ed erronee, che per i giudizj che vi
 » si mescolano, in modo che le nostre idee
 » semplici, nelle quali non entra alcun
 » giudizio, sono assolutamente inaccessibili
 » all'errore; intanto le nostre percezioni
 » di rapporto sono in se stesse e per se
 » stesse, come tutte le altre nostre perce-
 » zioni reali, certe, inaccessibili all'erro-
 » re, e veramente e necessariamente tali,
 » come noi le percepiamo, per questa sola
 » ragione, che noi le percepiamo; ed io
 » posso concluderne con sicurezza, che la
 » falsità de' nostri giudizj non è mica le-
 » gata alla loro natura, ma a quella delle

» nostre rimembranze , di cui noi abbiamo
 » già veduto le numerose e frequenti im-
 » perfezioni ; e che così , dopo d' avere ri-
 » conosciuto da principio , che l' inesattez-
 » ze delle nostre idee vengono da' nostri
 » giudizj , noi siam obbligati , di approva-
 » re in seguito ; che definitivamente esse
 » vengono dalle nostre rimembranze ; e
 » che i nostri giudizj sarebbero necessaria-
 » mente giusti , se le nostre rimembranze
 » fossero esatte (a)

Alcuni degl' importanti errori contenuti nel pezzo trascritto , sono stati rilevati antedatamente in questa mia opera. Giudicare, dice il Sig. *Tracy*, è sentire. Questa proposizione è falsa e questa miserabile filosofia della sensazione è stata distrutta senza replica , tanto in quest' opera , che ne' miei elementi di filosofia. Inoltre, l' autore citato confonde , nella sua definizione del giudizio , i giudizj analitici ed i giudizj sintetici : ciò è un errore evidente. È falso , che in ogni giudizio l' idea del predicato fa parte di quella del soggetto , o è in quella racchiusa : ciò si verifica ne' giudizj analitici , e necessarj , non già ne'

(a) *Destutt-Tracy logica cap. IV.*

giudizj sintetici, e sperimentali. Finalmente si può dedurre da' principj dell' autore una illazione contraddittoria alla dottrina, che egli insegna. Non vi è persona, egli dice, che giudica male, come non vi è persona, che sente male. Il giudizio dunque, secondo lui, è infallibile, poichè non è che sentire, ma ricordarsi non è forse ancora, secondo il Sig. *Tracy*, un sentire? Perchè dunque non partecipa pure il ricordarsi all' infallibilità del sentire? perchè non può dirsi con ugual diritto: non vi è persona, che si ricorda male, come non vi è persona, che sente male?

Vi sono certamente degli errori, che ne' giudizj necessarj noi dobbiamo all' imperfezione della nostra memoria, come osserveremo appresso. Ma non può dirsi, che tutti gli errori ne' giudizj necessari derivino da questa sola causa.

Quando un materialista dice: *il corpo, cioè una cosa estesa può pensare*, e lo spiritualista dice: *Una cosa estesa non può pensare*, si può forse, in buona fede, asserire, che eglino disputano, perchè non s' intendono scambievolmente? Si può egli dire, che la loro disputa sia una mera disputa di parole? Quando i Cartesiani ed i Newtoniani disputano insieme su l' esistenza del *Vacuo*, può forse sostenersi, che eglino

non disputano , che di parole ? Non é forse vero , che questi contendenti hanno l' istessa idea del vacuo , riguardandolo ognuno come l' estensione penetrabile , immobile , ed indivisibile ? Quando l' ateo disputa col teista , ed il primo pretende , che altro non vi è nel mondo , se non che atomi materiali essenzialmente in moto , dalla combinazione , e separazione de' quali , derivano tutti i fatti , che ammiriamo tanto nell' universo fisico , che nell' universo morale , ed il secondo insegna , che un' intelligenza semplice e creatrice , secondo il rigor del termine , è annunciata evidentemente da tutta la natura , si può forse in buona fede asserire , che questa disputa sia una mera disputa di parole ? Io son sicuro , che se il Sig. Destutt-Tracy , il quale era pieno di buone intenzioni , rifacesse le sue opere , dopo che il sensualismo ha ricevuto in Francia de' colpi di morte , egli ci presenterebbe una filosofia intieramente diversa da quella , che attualmente si legge nei suoi scritti. Questo esempio non è raro , poichè , se ne è veduto più di uno ne' difensori della filosofia della sensazione , e si potrebbe addurre , se quì fosse il luogo l' esempio del Sig. *Cabanys*.

§. 69. Ma esaminiamo più diligentemente l' importante questione , che ci occupa.

Quando lo spirito paragona un'idea semplice con se stessa, egli non è possibile che non ne vegga l'identità: niuno, io credo, potrà negare, che il bianco sia il bianco, e generalmente, che A sia A. E quì fa d'uopo osservare, che questa relazione d'identità che lo spirito percepisce fra un'idea semplice e la stessa idea semplice non è mica un caso chimerico; ma è anzi un caso ordinario, ed una sorgente primitiva e feconda di conoscenze. Se lo spirito non vedesse una stessa idea semplice replicata in più individui, egli non potrebbe avere alcuna nozione universale, egli non potrebbe numerare gl'individui della stessa spezie. *Locke* stesso ne conviene, e l'errore di questo filosofo consiste solamente nel non aver veduto, che la nozione d'identità, necessaria in questi giudizi primitivi, non può mica esser derivata, per astrazione, dal paragone degl'individui; e che essa, in conseguenza, dee venire dal soggetto conoscitore, non già dagli oggetti, che si conoscono.

Se io non percepissi l'identità di uno con uno, come potrei esser sicuro, che $3 + 1$ è uguale a $2 + 2$. Per vedere questa identità è necessario, che io decomponga $2 + 2$ in $2 + 1 + 1$ e $2 + 1 + 1$ in $3 + 1$, allora io avrò $3 + 1$ uguale

o identico con $3 + 1$; e perciò debbo vedere che *uno è uno*.

Allora che lo spirito paragona un' idea semplice con un' altra idea semplice diversa, può avvenire che egli non percepisca la diversità fra queste due idee semplici; ma creda erroneamente di percepirne l'identità. Nel §. 100 del volume antecedente ho osservato essere molto importante il distinguere il legame, che l' intelletto pone fra le nostre nozioni, ed il legame, che in forza dell' associazione delle idee, vi pone l' immaginazione, ed esser necessario di distinguere *l' impossibilità d' intendere dalla impossibilità d' immaginare*. Tralasciandosi questa distinzione, e confondendo il legame dell' immaginazione colla relazione d' identità fra le idee, si fa un giudizio precipitato, e falso, il quale non nasce dalla percezione della relazione fra le idee. In tal caso due uomini possono avere le stesse idee, e può uno di essi formare un giudizio contraddittorio al giudizio dell' altro: di questi due giudizi uno dee esser vero, e l' altro dee esser falso: il primo deriva dalla percezione del rapporto fra queste idee, il secondo dall' associazione meccanica di queste idee, confusa erroneamente colla percezione dell' identità. L' influenza di questa causa di errori ne' giu-

dizj di evidenza immediata si estende sulle questioni le più gravi. Per cagion di esempio : *Clarke* dice : *lo spazio vóto immenso esiste necessariamente* : egli crede , in conseguenza , di veder l' idea di esistenza , che è un' idea semplice, racchiusa nell' idea dell' estensione vacua , la quale è pure un' idea semplice. Intanto alcuni filosofi , i quali sono eziandio persuasi dell' esistenza necessaria del vacuo , come è fra gli altri *Locke*, convengono, che l' idea sola del vacuo non ne prova mica l' esistenza , il che vale quanto dire , che riconoscono non esservi alcuna identità fra queste due idee semplici di *vacuo*, e di *esistenza*. Or donde avviene , che *Clarke* creda identiche queste due idee ? Ciò avviene per una semplice associazione meccanica. Noi non possiamo concepire l' annientamento del proprio essere , del proprio *me*. Col sentimento del proprio essere è incessantemente legato quello del proprio corpo , e con questo il fantasma di un' estensione , che lo limita dappertutto , e col fantasma di ciascuna parte di questa estensione che limita il proprio corpo , il fantasma di un' altra estensione , che la circonda , e così indefinitamente ; In forza di queste associazioni avviene , che lo spirito lega necessariamente nell' immaginazione , alla nozione di esisten-

za l'idea del vacuo immenso. In forza di queste associazioni lo spirito pronuncia il seguente giudizio: *Lo spazio immenso esiste necessariamente*. L' avere due idee nello spirito non è lo stesso che paragonarle, e percepirne la loro relazione d' identità, o di diversità. Confondendo questi due fatti, si cade in errore.

Clarke aveva risalito, partendo dall' esistenza di qualche cosa all' idea di una causa prima unica produttrice. Ora lo spazio si mostra a lui come eterno; che cosa dunque conviene fare di questo spazio eterno non attivo? Non vi è altro mezzo, che di farlo l' attributo della sostanza eterna. La sostanza eterna è dunque estesa? Ecco l' oggetto delle famose dispute fra *Clarke* e *Leibnizio*. Il sentimento attuale del proprio essere nell' uomo adulto e capace di meditare, è legato necessariamente col concepimento del proprio essere in istati antecedenti, questa idea di successione non può dunque distruggersi, e si associa necessariamente colla nozione di esistenza. Egli avviene quì la stessa cosa, che abbiamo osservato avvenire circa lo spazio. Si crede percepire la relazione d' identità fra la idea semplice di esistenza e l' idea di successione o di durata; e si pronuncia senza esitare. *Una durata successiva composta d' istan-*

ti, che si succedono, o di piccole durate, esiste necessariamente. Questa durata è un attributo della sostanza eterna. Ma gli errori sono fecondi come le verità. Se non ripugna una durata infinita composta d'istanti, in modo che partendo dall'istante attuale non si giungerà giammai ad un primo istante, segue, che il mondo ha potuto esistere sin dall'eternità, e che la sua esistenza ha potuto esser simultanea all'esistenza divina; dottrina, che abbiamo veduto essere stata sostenuta da *Robinet*, e che è oggi abbracciata dal *Sig. Cousin*.

Questi esempi provano, che due idee diverse, ed anche ripugnanti, potendosi associare nello spirito, può avvenire, che confondendosi questa meccanica associazione colla comparazione delle stesse, e colla percezione che ne risulta della relazione della loro identità, egli non solamente confonda un giudizio analitico con un giudizio sintetico, ma eziandio confonda un giudizio analitico con un giudizio contraddittorio, credendo di percepire la relazione d'identità fra due idee ripugnanti.

§. 70. Ma seguiamo a sviluppare questa cagione di errori. Il sentimento del proprio me si associa a quello del proprio corpo; il sentimento del proprio corpo è il sentimento di una estensione solida, l'idea di

estensione solida si associa dunque a quella del soggetto pensante ; quest' associazione meccanica confondendosi colla percezione d' identità fa pronunciare il seguente giudizio : *Il soggetto pensante è esteso* ; ed il materialismo diviene in alcuni spiriti un errore necessario : eglino sono nell' impossibilità d' intendere, che può esistere qualche cosa senza estensione ; eglino affermano una relazione d' identità fra l' idea di *essere*, e l' idea di *estensione*. *Locke* ha fatto un' osservazione presso a poco simile.

Sin da' primi momenti della nostra esistenza intellettuale , i nostri bisogni ci menano al di fuori di noi , e ci obbligano di concentrare tutta l' attenzione nostra su i corpi , che ci circondano. Quest' abitudine forma un ostacolo molto potente ad impedire alla maggior parte degli uomini il rivolgimento dell' attenzione sul proprio pensiero. Quindi si vede, che uomini anche scienziati e di merito , concentrano tutta l' esperienza nell' osservazione de' fatti materiali solamente. Eglino trascurano intieramente l' esperienza interiore, cioè l' esperienza de' fatti del pensiero. *Bacone* , osserva saviamente il Sig. *Cousin* , » è stato » molto celebrato come il padre del metodo sperimentale ; ma la verità è che » *Bacone* ha tracciato le regole ed i pro-

» cedimenti del metodo sperimentale nel
 » recinto delle scienze fisiche, e non mica
 » al di là, e che egli il primo ha sviato
 » il metodo in un cammino sistematico,
 » limitandolo al mondo esteriore. L'osser-
 » vazione di Bacone non si dirige che ai
 » fenomeni sensibili; l'induzione appog-
 » giata su quest' unica base non condurrà
 » lungi. La filosofia positiva, che doveva
 » sortire da una applicazione così incomple-
 » ta del metodo, non poteva essere, che
 » incompleta essa stessa e tristamente in-
 » completa. (a)

Ma intanto era impossibile il non in-
 contrarsi ne' fatti del pensiero. I difensori
 della spiritualità del principio sensitivo pen-
 sante, e libero, li rammentavano. I fatti
 del pensiero erano uniti a de' moti del cor-
 po. Non si poteva rammentarli, senza che
 l'idea de' moti del corpo, che vi si uniscono,
 non si associasse strettamente; e quest' as-
 sociazione meccanica confusa a torto colla
 percezione della loro identità, ha fatto ad
 alcuni fisiologisti pronunciare temerariamente
 il giudizio, che afferma l'identità de' moti

(a) *Cousin frammenti filosofici pre-
 fazione.*

e delle modificazioni dello spirito. È inolto
 esatta l'osservazione seguente del Sig. *Damiròn* : » Come Condillac, Garat suppone,
 » che non abbiamo per conoscere, che la
 » facoltà di sentire per mezzo de' sensi :
 » per conseguenza, che non abbiamo af-
 » fatto senso intimo, alcuna veduta psycho-
 » logica, alcuna conoscenza, niente altro
 » assolutamente che la percezione colle no-
 » zioni che si rapportano al mondo fisico,
 » ed alla materia ; in modo che o il mo-
 » rale non esiste affatto, o non è che un
 » punto di veduta del fisico ; e come il
 » negarlo sarebbe impossibile, e che non
 » bisogna mica sognare, resta da darsene
 » la spiegazione, la sola spiegazione, che
 » si presenta nell'ipotesi sensualista.

» Non vi ha quasi, che un' estrema
 » preoccupazione pel sistema sensualista,
 » che possa farci ignorare questa facoltà
 » particolare, che noi abbiamo di sentirci,
 » e di vederci, e di vedere in noi delle
 » cose percettibili in un modo intieramente
 » diverso da quello, in cui si percepiscono
 » le cose fisiche : egli ci basta di osservarci
 » per osservare, che quando noi percepia-
 » mo alcuni di questi fatti, che apparten-
 » gono alla passione, al pensiero, alla vo-
 » lontà, ciò non é col mezzo di alcun or-
 » gano: ciò non è nè per mezzo dell' occhio,

» nè per mezzo della mano, che noi ne ab-
 » biamo la conoscenza; e la più semplice
 » comparazione degli oggetti, che ci colpisco-
 » no allora con quelli, che sono sensibili, mo-
 » stra, senza lasciare alcun dubbio, che essi
 » non hanno lo stesso aspetto, la stessa pro-
 » prietà intelligibile; che essi non hanno nè
 » l'estensione, nè la figura, nè l'odore, nè
 » il sapore, che essi appartengono alla gioia
 » o al dolore, alla memoria, o alla ra-
 » gione, alla spontaneità o alla libertà;
 » ma non già alle superficie, a' suoni,
 » alle temperature, o a' colori. Queste di-
 » stinzioni sono evidenti, e nulla vi ha per
 » contradirle, e noi non insistiamo che per
 » denotarle con maggior forza e con mag-
 » gior luce. Se esse non sono state ricono-
 » sciate, ciò è per una seguela di un
 » equivoco troppo favorevole al sistema,
 » che aveva interesse di negarle, acciò es-
 » so non fosse accolto con una troppo gran-
 » de facilità: Si son confusi insieme i segni
 » colle cose, i moti organici, che corrispon-
 » dono a' fatti dell'anima, con questi fatti
 » medesimi; si è presa l'espressione fisiolo-
 » gica del pensiero o della volontà pel pen-
 » siero e per la volontà; si è veduto, o
 » piuttosto si è creduto vedere nell'azione
 » del corpo quella dello spirito; si è posto
 » lo spirito all'esteriore, sul viso e ne'

» sensi : così si è sbagliato , ed allora si
 » è detto : *il morale non è che il fisico* ,
 » *esso non fa che una cosa col fisico* ;
 » esso ne è inseparabile ; per conseguenza ;
 » non si percepisce l' uno , che percependo
 » l' altro , non se ne ha , che una stessa
 » idea , non si ha che una maniera di sen-
 » tirli , e la sensazione è il solo principio ,
 » che l' uomo abbia per conoscer tutto :
 » così non vi sono affatto nozioni morali ,
 » che nel fondo non sieno fisiche , non vi
 » è alcuna *psycologia* , che non sia fisio-
 » logia. (a)

Cartesio rivolse lo sguardo della sua attenzione sul proprio pensiere. Io sono , egli disse , una cosa che pensa. Nell' idea di una cosa che pensa non si contiene mica l' idea di estensione. L' *Io* dunque non è esteso. *Cartesio* evitando qui un errore , ne commette un altro. L' idea di cosa che pensa certamente non contiene l' idea di estensione ; ma non doveva esaminarsi se le due idee sono ripugnanti ? L' idea di cosa che pensa , disse *Cartesio* . non contiene

(a) *Saggio su l' istoria della filosofia in Francia al secolo decimo nono del Sig. Damiròn , articolo Garat.*

l'idea di estensione; queste due idee son dunque ripugnanti: egli riguardò la mancanza di relazione d'identità come ideatica colla relazione di ripugnanza: egli non vide, che fra un giudizio affermativo, che si riguarda come identico, ed il giudizio negativo identico, che contradice il primo, si può frapporre un giudizio sintetico, il quale affermi non già la identità delle idee, ma la loro coesistenza in un soggetto. Non potevano a *Cartesio* mancare degli esempj, per rilevare questa importante distinzione. Nell'idea di cosa estesa, secondo il suo stesso sentimento, non si contiene l'idea di moto; ma l'idea di estensione è forse ripugnante a quella di moto? Questo giudizio: *i corpi si muovono*, non è identico; ma è sintetico.

Locke vide il difetto del raziocinio di *Cartesio*; ma non avendo fatto un' esatta comparazione fra l'idea del *me*, o del soggetto pensante, e l'idea dell'estensione non ha veduto la ripugnanza fra queste due idee, ed in conseguenza asserì, che sebbene l'idea di estensione non sia contenuta in quella di sostanza pensante, pure noi non sappiamo, se Dio colla sua Onnipotenza non abbia unito alla sostanza estesa, ed organizzata nel modo del corpo umano, la facoltà di pensare: ecco come l'errore di

Cartesio diede occasione a quello di *Locke*.

Condillac concentrò tutte le facoltà dell'anima nella sensibilità; ma egli vide, che la coscienza di più sensazioni non può trovarsi in un soggetto esteso o composto. Egli rigettò, in conseguenza, come assurdo il materialismo; e non sapeva persuadersi come *Locke* non aveva conosciuto la ripugnanza fra l'idea del pensiero e quella di una sostanza estesa. Intanto non mancano de' moderni scrittori, che imputano a *Condillac* il materialismo. Questi riguardano come perfettamente identiche l'ipotesi del materialismo, e quella del sensualismo, il che è falso; e le opere stesse di *Condillac* bastano a provarlo. È una falsità, ed un'ingiustizia manifesta, l'accusare quest'uomo illustre di materialismo, nell'atto che egli dimostra evidentemente l'assurdità di questa ipotesi. Io so bene, che si può facilmente passare dal sensualismo al materialismo; ma questo non è lo stesso perfettamente con quello. L'anima de' bruti si riguarda come priva di ragione, e delle facoltà elementari della ragione, che sono quella di analisi e quella di sintesi; intanto la sana filosofia riguarda l'anima de' bruti come semplice.

§. 71. Supponiamo ora che paragoniamo una idea complessa i cui elementi so-

no in tal poco numero da potersi abbracciare da un solo atto di attenzione, con se stessa. Se ci limitiamo nel paragone a ripeterla ed esprimerla collo stesso vocabolo; l'errore non potrà giammai esser possibile. Dicendo: *cinque è cinque*, l'errore non può aver luogo; ma quando noi paragoniamo l'idea complessa tutta insieme ed indecomposta colla stessa idea decomposta che ci offre l'idea distinta di ciascuno de' suoi elementi; in tal caso l'errore è possibile, e spesso s'introduce in quei giudizi, che sogliono riguardarsi come primi principj. L'errore ha luogo quando nel numerare gli elementi dell'idea complessa, se ne tralascia alcuno; o pure quando se ne introducono di quelli, che non vi sono. Diamone degli esempj.

Un filosofo attende all'atto del giudizio, egli percepisce insieme tutti gli elementi del giudizio; ma egli non li percepisce ancora separatamente l'uno dall'altro; egli ne ha di tutti una percezione confusa, ma non distinta: egli cerca di renderla distinta, e ne numera gli elementi: egli dice: *giudicare è avere insieme la nozione del soggetto, e del predicato*. Questa numerazione è inesatta, poichè le due nozioni *attribuire un predicato ad un soggetto*, nel che consiste il giudizio affermativo, o

rimuovere un predicato dal soggetto, nel che consiste il giudizio negativo, ed *avere insieme la nozione del soggetto e del predicato* non sono due nozioni perfettamente identiche, poichè nelle prime si contiene un elemento, che non vi è nella seconda, cioè l'atto dello spirito, che attribuisce il predicato al soggetto, o pure che separa il predicato dal soggetto; dicendo dunque: *giudicare è avere insieme la nozione del soggetto e del predicato*, si afferma l'identità perfetta fra due idee, nell'atto, che non vi è; Questo errore nasce da un difetto di attenzione, la quale abbracciando insieme, nella nozione complessa dell'atto del giudizio, tutti gli elementi, ne fa poi una inesatta numerazione nel predicato. Un tale errore è simile a quello, che commette un uomo, il quale abbracciando con un solo sguardo una moltitudine di cose, imprendendone la numerazione ne lascia alcune.

Locke conviene, che l'idea universale consiste nell'idea di ciò che hanno d'identico più individui. Egli cerca di spiegare la formazione dell'idea universale: a tale oggetto egli ne cerca gli elementi integrali: egli vede che bisogna 1.^o aver l'idea di alcuni individui; 2.^o che bisogna comparar queste idee, 3.^o che bisogna se-

gregar da queste idee comparate le loro differenze, e ritenere solamente ciò che hanno d'identico. Da questa numerazione degli elementi dell'idea universale egli forma il seguente giudizio: *Ogni idea universale nasce mediante l'astrazione dalle idee particolari, e non vi è in essa alcun elemento soggettivo*. Egli crede di aver veduto una perfetta identità fra la nozione complessa confusa dell'idea universale, e la stessa nozione distinta o decomposta nel predicato; ma la numerazione è inesatta, poichè segregando in ciascuna idea particolare le differenze, è necessario ancora percepire una relazione d'identità fra gli astratti dagl'individui; or donde viene essa questa nozione d'*identità*? La prima idea universale la suppone; essa è dunque una nozione indispensabile per la formazione di qualunque idea universale; essa perciò, essendo una nozione universale, non può venire dal paragone degli individui, e dall'astrazione; essa deriva dal soggetto, non già dall'oggetto; essa è soggettiva, non oggettiva, e l'analisi lockiana è incompleta, ed il giudizio di sopra enunciato è falso.

Ma si può cadere in errore ponendo eziandio un elemento nel predicato, che non si trova nel soggetto del giudizio. *Niuna cosa può darsi ciò che non ha, nè*

più di quello che ha: Alcuni filosofi riguardano questa proposizione come evidente per se stessa; e su di questo preteso principio, come abbiain veduto, il Sig. Boursier edifica la promozione fisica.

Esprimiamo la proposizione enunciata in un modo equivalente: *Ogni cosa non è una cosa che ha il potere di darsi ciò che non ha, nè più di quello che ha*. Sostituiamo a questa la proposizione seguente, che le è equipollente: *Ogni cosa è una cosa inattiva*. Ciò fatto si vede evidentemente, che il predicato contiene un elemento dippiù, che non si trova nel soggetto, vale a dire l'*inattività*. Nell' idea generica di cosa non si contiene nè l' idea di attività, nè quella d' inattività, o d' impotenza di agire.

Allora che si ha voluto provare la divisibilità della materia all' infinito, si è cercato di stabilire questa dottrina sul seguente principio: *L' estensione non può risultare da parti inestese*; e questo principio è sembrato tanto evidente, che egli era inutile di dimostrarlo. Esprimiamo il principio in un modo più generale così: *Un composto non può risultare da componenti, che non sieno composti*. A questo sostituiamo il seguente, che gli è equivalente. *Il composto è composto di elemen-*

ti composti. Così espresso risulta evidentemente nel predicato un elemento di più, che non si trova nel soggetto del giudizio; cioè *la composizione degli elementi del composto.* L'idea di composto non è che l'idea di aggregato di elementi, o di componenti; se voi aggiungete, che gli elementi o i componenti sieno composti, il giudizio esce dall'identità e diviene falso. L'idea di numero è un'idea di aggregato, ma se voi aggiungete, che il numero è un aggregato di numeri, il vostro giudizio è falso; poichè ogni numero non è che un aggregato di unità. Se nella decomposizione di un numero noi fossimo costretti di arrestarci a de' numeri minori, noi forse crederemmo, che un numero non risulta, che da altri numeri; ma noi possiamo giungere all'unità, e coll'addizione successiva dell'unità a se stessa ricomporre il numero. L'errore perciò non ha luogo. Ma nell'estensione non può avvenire la stessa cosa: noi non possiamo co' sensi giungere a risolvere un'estensione quale che siasi, che in altre estensioni minori; quindi contragghiamo l'abitudine di vedere risultare l'estensione da parti estese; e perciò l'idea di estensione si associa con quella di parti estese, dalle quali risulta; e queste due idee associate sembrano identiche.

§. 72. Nell' edificio della scienza fa d' uopo porre una grande importanza a ben cominciare , poichè ponendo de' principj falsi , e ragionando esattamente partendo da essi , si avranno de' risultamenti funesti. Un piccolo errore ne' principj del calcolo , ne produce de' molti nella continuazione , i quali si rendono di più in più importanti , secondo che il calcolo si prosegue più a lungo : se volendo avere il quadrato di 3 , che é 9 , io commetessi un errore in più , facendolo 16 , io avrei un errore di 7 ; se poi dovessi moltiplicare questo quadrato per 2 , io avrei nel risultamento 32 ; laddove senza il primo errore io avrei avuto 18 ; e siccome l' errore nel primo caso è di 7 ; così nel secondo è di 14 differenza fra 32 e 18. È dunque della massima importanza lo stabilire , nel principio di qualunque lavoro scientifico , de' principj esatti , cioè de' principj che sieno effettivamente delle verità primitive. Si dice comunemente , che non bisogna porre in contrasto i principj : Ciò è vero , tostochè il pensatore si è assicurato , che alcune date proposizioni sono verità primitive ; ma antecedentemente a questo esame è un pregiudizio molto funesto alla scienza : è un pregiudizio , che nelle generazioni degli uomini rende perpetui gli errori. Eglì non

bisogna ricevere come principj metafisici, se non che quelle proposizioni nelle quali, dopo la comparazione de' termini risulta necessariamente la relazione d' identità, fra le idee. È perciò dovere di un filosofo, che vuol purgarsi degli errori, che desolano l'impero della vera filosofia, allora che s' incontra in qualche proposizione, che se gli dà come un principio, d' intendere il senso della stessa, indi di comparare attentamente le idee che essa racchiude; e qualora la relazione d' identità ne' giudizj affermativi, o di ripugnanza ne' giudizj identici negativi non risulta chiaramente, chiudere l' accesso nel proprio spirito a questi pretesi principj.

Egli non è facile il porre de' principj esatti. Noi possiamo in tale impresa ingannarci in due modi, o ponendo de' principj falsi, cioè delle proposizioni la cui falsità si può conoscere paragonando immediatamente le idee del soggetto, e del predicato, o pure ponendo fra i principj delle verità, che non sono evidenti per se stesse, ma mediatamente, e che sono il risultamento di uno o più raziocinj.

Allora che la percezione dell' identità fra due idee, che si comparano immediatamente fra di esse ci colpisce colla sua chiarezza, in tal caso, si può e si dee sen-

za esitare affermarla , e riporre la proposizione , che P esprime fra i principj. Similmente allora che , dopo di aver comparato immediatamente due idee , la percezione della ripugnanza ci colpisce chiaramente , si può eziandio pronunciarla , e riporre fra i principj la proposizione , che P esprime.

Prima di passare oltre conviene qui arrestarci un momento , a fine di far vedere chiaramente l'uniformità della nostra dottrina. Io ho detto , che noi abbiamo de' giudizj identici assertativi , e de' giudizj identici negativi. Io ho detto ancora , che ne' primi entra come elemento la nozione soggettiva d' *identità* , e ne' secondi la nozione soggettiva di *diversità*. Ma io ho detto più sopra , che la diversità fra due idee può essere di due modi , o l'una delle idee è ripugnante all' altra e l' esclude , o pure non è ripugnante , ma semplicemente distinta ; pare dunque , che oltre dell' idea soggettiva di *diversità* , vi debba essere un' altra idea soggettiva , cioè quella di *ripugnanza* ; ad oggetto di esprimer colla prima la semplice distinzione di due idee , e colla seconda l' impossibilità della loro unione. Ma con un poco di attenzione si distingue qualunque equivoco. Noi abbiamo due specie d' idee , cioè idee concrete o sia idee di soggetti modificati , ed idee di mo-

di considerati come separati da' loro soggetti. Ora in questa seconda specie d' idee, quando non sono identiche, non può giammai l' una affermarsi dell' altra ; ed ogni idea diversa esclude l' altra. Così non può dirsi : *il peso è colore*, e si pronunciarebbe un giudizio assurdo con questa proposizione: *il peso è colore* : ora in tal proposizione la nozione soggettiva di *diversità* equivale a ripugnanza , e questa nozione di *diversità* è contenuta nell' idea di peso paragonata con quella di colore ; il giudizio è perciò identico e necessario ; ma se dite : *Un corpo pesante non è colorato* la proposizione è falsa , poichè nell' idea del soggetto *corpo pesante* come paragonata coll' idea di *corpo colorato* non si contiene l' idea di *diversità* , in modo che lo stesso corpo che è pesante non possa essere ancora colorato : nè pure si contiene l' idea soggettiva d' *identità* ; poichè nell' idea di corpo pesante non entra come elemento l' idea di colore. Perciò il giudizio : *Il latte pesante è bianco* , è sintetico , e non analitico.

Allora che poi lo spirito distingue due individui fra di essi ; siccome è assurdo , che l' uno sia l' altro ; poichè ogn' individuo è perfettamente determinato , e qualunque similitudine che si supponga fra due individui , debbono almeno differire pel luo-

go, che occupano, così è sufficiente l'idea soggettiva di diversità, per formare un giudizio su la loro distinzione, il quale è sempre un giudizio identico negativo.

Premessa questa spiegazione, dico che quando lo spirito percepisce immediatamente l'identità fra due idee, queste idee sono realmente identiche. Similmente quando lo spirito percepisce immediatamente la diversità fra due idee, queste idee sono realmente diverse. Ma bisogna guardarsi di fare i seguenti raziocinj. Fra queste due idee io non percepisco immediatamente l'identità, le due idee non sono dunque identiche. Fra queste due idee io non percepisco immediatamente la diversità, le due idee sono dunque identiche; o pure non sono diverse cioè ripugnanti. Ciò che si percepisce vi é; ma non segue, che ciò che non si percepisce non vi sia. L'identità, e la diversità fra le idee può essere percepita immediatamente, e mediatamente. Quindi sebbene l'identità fra due idee non sia immediatamente percepita, non segue che le due idee, che si comparano non sieno identiche, potendo lo spirito col raziocinio scoprire la loro identità. Lo stesso dee dirsi su la relazione di diversità. Lo spirito percepisce immediatamente, che un triangolo ha tre angoli. Ma non percepisce mica

immediatamente, che la quantità di tutti e tre gli angoli di un triangolo sia uguale a quella di due angoli retti: è necessario il raziocinio per iscovrir questa identità fra le due quantità. I filosofi, trascurando questa importante osservazione, hanno commesso degli abbagli in materie gravissime. *Kant* per cagion di esempio, ha detto io non trovo nell'idea di sette più cinque l'uguaglianza a dodici, questo giudizio non è dunque identico, esso è sintetico. Io ho fatto vedere, che l'identità in questo giudizio non è percepita immediatamente, ma mediamente. Lo stesso filosofo ha creduto ancora, che il principio: *Non vi ha effetto senza causa* non è una proposizione identica, ma sintetica; e la Scuola di Scozia antecedentemente a lui aveva insegnato, che la proposizione enunciata non è una verità dedotta, nè una verità primitiva identica; ma una legge di credenza della nostra natura intellettuale. Or chi non sa, che su questi errori è fondata l'intera filosofia critica di *Kant*, la quale ci toglie la realtà di tutte le nostre conoscenze? Io ho dimostrato, che la proposizione, di cui parliamo è una verità identica non primitiva, ma dedotta.

Qui si presenta una difficoltà, che bisogna togliere: Come, mi si dirà, la legge di causalità, può ella essere una verità

dedotta , nell' atto che è generalmente riconosciuta da tutti gli uomini sin da' primi momenti della loro esistenza intellettuale ? Rispondo , che le due idee di causa e di effetto , si associano ben presto nel nostro spirito con un legame indissolubile , che l' una non può comparire , senza che l' altra la segua immediatamente. Quest' associazione meccanica indissolubile spinge tutti gli uomini ad ammettere la verità della legge di causalità. La percezione , per cagion di esempio , di essere in un certo luogo , si associa con quella del moto fatto per pervenirvi , moto che si riguarda come la causa che ci ha fatto essere nel tal luogo ; e generalmente , il sentimento dello stato attuale si associa con quello dello stato precedente riguardato come causa dell' attuale. Allora che de' filosofi , come *Hume* , *Reid* , e *Kant* han cercato di riconoscere la natura di questa legge , non avendola ravvisata , son caduti in errori , che sono stati principj di funeste illazioni.

Spinosà ha cercato di risolvere *a priori* il problema generatore delle esistenze. Egli fu dunque obbligato di partire dall' idea dell' *Assoluto*.

In questa idea egli trovò due elementi , la *sussistenza* , e l' *aseità*. L' assoluto non dee supporre nulla che lo precede ; es-

so non può, in conseguenza, supporre un soggetto d'inerenza a cui si riferisca; esso dee sussistere; esso è una sostanza. *L'assoluto è una sostanza.* Questa proposizione è esatta; ma vi ha quì un'identità parziale o perfetta? Vale a dire l'idea di sostanza in se stessa, ed isolatamente considerata, ha essa la stessa estensione, che quella di assoluto? Spinoso ha tralasciato questo indispensabile esame preliminare. Se dico: *il triangolo è figura*, non mi è certamente permesso di dire: *Ogni figura è triangolo*; poichè l'idea di figura in se stessa considerata ha un'estensione maggiore di quella, che ha l'idea di triangolo. Siccome dunque si ha il diritto di dire, nella regione delle idee, *l'assoluto è sostanza*, non si ha lo stesso diritto di dire: *La sostanza è l'assoluto*. Non si può pronunciare questo giudizio, nè il suo negativo, prima di un esame attento, e di una deduzione legittima.

Similmente Spinoso doveva diligentemente esaminare, se l'idea di modificazione è identica con quella di effetto. È certo, che ogni modificazione è una cosa, che comincia ad esistere, cioè un effetto; ma non si vede, che ogni effetto dee essere una modificazione. Ma ponendo, che ogni modificazione è un effetto; bisognava esa-

minare : *L' assoluto è esso modificabile?*
 Se nulla esiste prima dell' assoluto ; l' assoluto è essenzialmente ciò che è , nè alcuna cosa di accidentale , e di variabile è concepibile in lui. La *modificabilità* ripugna dunque all' assoluto. *Spinosà* dunque s' ingannò non avendo esaminato , se le due idee di effetto , e di modificazione sono identiche perfettamente ; nè avendo esaminato se l' assoluto era modificabile l' effetto dipende da una causa , e suppone l' esistenza della causa : la modificazione suppone l' esistenza del soggetto , e dippiù è inerente al soggetto.

Il vizio radicale nell' infelice sistema di *Spinosà* consiste dunque ne' principj. Ma qual mezzo abbiamo noi per esaminare se le due nozioni di *sostanza* e di *assoluto* sono perfettamente identiche ? Ne abbiamo uno , e si è di rimontare all' origine di queste nozioni ; di partire dal fatto della coscienza , di osservarlo in tutti i suoi elementi , e di seguirlo in tutte le legittime deduzioni.

§. 73. Se l' identità , che unisce due idee è totale e reciproca come tra sette più cinque e dodici , allora osservando la formazione di ciascuna di esse si giunge , dopo alcune comparazioni , ad osservarne l' identità perfetta. Così io osservo , che la forma-

zione del dodici si fa aggiungendo l' unità a undeci ; osservo ugualmente , che la formazione dell' aggregato di sette e cinque , si fa aggiungendo a sette ciascuna delle unità , che formano il cinque ; aggiungendo a sette uno si forma l' idea dell' otto ; dunque l' idea di sette più cinque si forma colli stessi elementi con i quali si forma l' idea di otto più quattro. L' idea di otto più quattro si forma aggiungendo ad otto ciascuna delle unità del quattro. Aggiungendo ad otto uno si forma l' idea del nove. Dunque l' idea di otto più quattro si forma cogli stessi elementi , con i quali si forma l' idea di nove più tre. Seguitando queste analisi si giunge a scoprire , che l' idea di dodici si forma cogli stessi elementi co' quali si forma l' idea di sette più cinque.

Alle volte l' identità non è che parziale, come è quella , che si trova fra l' individuo e la spezie , fra la spezie ed il genere ; ora siffatta identità si scovre pure coll' analisi delle idee ; poichè queste idee , o si formano per astrazione , e combinazione insieme ; perciò esaminando la loro formazione si vede quali elementi appartengono al genere , e quali alla spezie.

Allora che io mi formo l' idea universale del triangolo , che è quella di una figura trilatera , io vedo bene esaminando la

formazione di questa idea , che essa si compone di due idee , cioè dell' idea di *figura* , e dell' idea di *tre linee* , che circoscrivono la figura ; io vedo così , che la prima idea costituisce il genere , e la seconda la differenza specifica. Mi guarderò dunque dal dire : ogni *figura è triangolo*.

Per conoscere dunque l' identità , o la diversità delle idee , qualora questa non può percepirsi immediatamente dopo la comparazione delle stesse , fa d' uopo esaminare spesso la loro origine.

Applichiamo questa regola all' esame dell' identità delle due idee della sostanza e dell' Assoluto.

Qual è l' origine della nozione di sostanza.

La coscienza percepisce in noi una cosa permanente , in mezzo alle vicissitudini delle diverse modificazioni , che nascono , spariscono , e si succedono scambievolmente le une alle altre. Questa cosa permanente o sussistente è la sostanza , le cose passaggere sono le modificazioni.

La nozione di sostanza ha dunque origine dalla percezione del *me* ; l' *Io* si mostra alla coscienza di se stesso come una sostanza ; egli è dunque una sostanza. Ma l' *Io* si mostra eziandio come mutabile e finito. Esistono dunque delle sostanze finite,

e contingenti. La ragione partendo da questa verità deduce l'esistenza di una sostanza eterna immutabile, infinita, cioè dell'Assoluto.

Quest' analisi dimostra incontrastabilmente, che la nozione di sostanza è una nozione universale, che comprende sotto di se la sostanza infinita, e le sostanze finite; che le due nozioni di sostanza e di Assoluto non sono perfettamente identiche; e che in conseguenza sebbene questa proposizione: *l'Assoluto è una sostanza* è vera, la conversa nondimeno è falsa; e non può dirsi, come ha detto *Spinosa*: *la sostanza è l'Assoluto*. Ecco come il metodo di osservazione, coll' analisi delle idee, ci scovre quelle relazioni fra le nostre idee, che non si possono immediatamente percepire.

§. 74. Riassumiamo quanto abbiamo detto, per vedere il punto ove ci troviamo, e ciò che ci rimane di esaminare. Abbiamo detto 1.º che lo spirito paragonando un' idea semplice con se stessa, non può non percepirne l'identità: 2.º che trattandosi di due idee semplici diverse, lo spirito può cadere in errore in due modi, uno si è quando confondendo l'associazione meccanica delle idee colla percezione della loro relazione, percezione che viene in seguito della comparazione, crede erroneamente di aver

percepito la relazione d' identità fra le idee associate ; l' altro modo si è quando lo spirito non potendo percepire immediatamente la relazione fra due idee , trascurando il raziocinio , cioè la comparazione mediata , credendo di aver percepito la loro relazione , pronunzia un giudizio temerario , il quale può esser falso. Ciò può avvenire in due modi ancora , o perchè le due idee essendo parti integranti di un' altra idea , non distinguendosi fra di esse , si credono identiche ; come si vede in *Spinosà* , il quale non distinguendo nella nozione dell' Assoluto , le due idee di *Sussistenza* , e di *Aseità*. Siccome l' idea dell' Assoluto le suppone tutte e due , così egli le ha riguardate falsamente come identiche. Nel secondo modo errò *Cartesio* : questo filosofo non vide nell' idea di sostanza pensante racchiusa l' idea di estensione ; egli perciò l' escluse. Ora può stare che , la relazione d' identità non si possa percepire immediatamente , ma mediatamente. Era dunque , nel caso di *Cartesio* , necessaria la comparazione mediata , e questa avrebbe mostrato la ripugnanza dell' estensione nel soggetto del pensiero. *Cartesio* pronunciò un giudizio vero , ma non poggiato su di un motivo legittimo ; e perciò temerario. Similmente alcuni filosofi non percependo immediatamente la relazione d' iden-

tità fra le due idee di *effetto*, e di *cosa dipendente da una causa*, hanno erroneamente detto, che il principio di causalità, o la proposizione: ogni *effetto dipende da una causa*, non è mica una proposizione identica. Paragonando un'idea complessa, i cui elementi possono essere percepiti insieme da un solo atto di attenzione, con se stessa, lo spirito può ingannarsi allora che nel soggetto del giudizio gli elementi si presentano in confuso, e non numerati, e nel predicato si numerano; poichè può avvenire, che si commetta l'errore in due modi, o trascurando nel predicato qualche elemento, che si trova nel soggetto, o pure ponendone alcuno, che nel soggetto non si trova. Abbiamo di sopra recato gli esempj di questi errori. Similmente si può errare non vedendo nel soggetto un elemento, che si trova nel predicato; e credendo così sintetico un giudizio identico. In questo modo si è ingannato *Kant*. Questo filosofo fu colpito dall'evidenza di questo principio geometrico: *la linea retta è la linea più breve fra due punti*; ma egli non vedendo nel soggetto l'elemento di *massima brevità* nel predicato concluse, che il giudizio enunciato è sintetico, non identico. Ma egli avrebbe evitato questo errore, se avesse

osservato, che in questo giudizio l'idea di linea retta non è un'idea assoluta, ma comparata, e che in un'idea comparata entra necessariamente l'elemento del rapporto. L'errore si sarebbe dileguato, se lo stesso giudizio fosse stato espresso in questo modo equivalente: *la linea retta comparata a qualunque lunghezza, fra gli stessi punti, è minore di qualunque altra lunghezza fra gli stessi punti.*

Si può paragonare ancora un'idea complessa, i cui elementi si presentano nel soggetto del giudizio come numerati, cioè si presentano con diverse percezioni distinte, abbracciate insieme dalla coscienza colla stessa idea decomposta negli stessi elementi, ma in un ordine diverso; in tal caso può anche avvenire l'errore.

Se io dico: *due più due, più uno è tre più due*, io presento tanto nel soggetto che nel predicato l'idea complessa di cinque, decomposta; ma l'ordine degli elementi nel soggetto è diverso dall'ordine degli stessi elementi nel predicato. Ciò supposto, io posso ingannarmi, riguardando come diverse le due idee, per la diversità dell'ordine, che si trova ne' loro elementi identici. *Kant* ha commesso un errore di questa natura. *Quattro più uno è lo stesso che tre più due.*

Nel soggetto di questo giudizio non vi ha che un elemento, cioè l'unità, e questo elemento è ripetuto cinque volte: nel predicato dello stesso giudizio non vi ha eziandio, che un solo elemento, e questo elemento è pure l'unità, ed è ripetuto cinque volte. Il giudizio è dunque perfettamente identico per colui, che intende il valore de' termini. Ma l'ordine di questi elementi è diverso nel soggetto, dall'ordine degli stessi elementi nel predicato. Questa diversità di ordine è stato forse uno de' motivi, che ha spinto *Kant* a negare ostinatamente, che il giudizio di cui parliamo, sia identico: egli l'ha riguardato come sintetico.

Il Sig. *Royer-Collard* ammette, che la coscienza percependo la sensazione la percepisce come sentita dal me; e nondimeno egli nega, che la stessa coscienza percepisce il me. Egli dunque non vede, che queste due proposizioni: *la coscienza percepisce la sensazione, e la percepisce come sentita dal me. La coscienza percepisce il me modificato dalla sensazione*, sono perfettamente identiche, e che esse differiscono solamente per l'ordine diverso in cui ci presentano gli stessi elementi del giudizio.

Finalmente noi possiamo paragonare

un'idea complessa, i cui elementi si possono abbracciare insieme dalla coscienza, con un'altra idea complessa, i cui elementi si possono eziandio abbracciare insieme dalla coscienza; ma che non ha tutti gli elementi identici con quella, con cui si paragona. Ciò può avvenire in due modi; o paragonando un'idea universale con un'altra meno universale, come quando si paragona il genere colla specie, o paragonando due idee ugualmente universali, come quando si paragonano due specie dello stesso genere. E qui bisogna in primo luogo avvertire, che il caso di due idee complesse, che non abbiano alcuna similitudine fra di esse, non mi par possibile nella natura. Difatto prendiamo le idee le più diverse fra di esse, come son quelle della materia e dello spirito: in esse può osservarsi una certa similitudine; poichè ciascuna di esse presenta un soggetto, ed una modificazione in questo soggetto. L'estensione materiale si riguarda come un soggetto modificato dal moto; e l'anima si riguarda come un soggetto modificato dalle sensazioni; quindi tanto l'anima, che la materia, vanno sotto la stessa categoria di *sostanza*; e tanto il moto, che la sensazione vanno sotto la stessa categoria di *modo*.

Ne' paragoni, di cui parliamo, possiamo ingannarci, col porre in una delle due

idee un elemento , che non vi si trova , ma che vi si trasporta dall' altra. Così , per non dipartirci dall' esempio or ora recato , considerando il moto come un modo dell' estensione materiale , ed il pensiero come un modo dell' anima , si cadrà in errore dicendo : *siccome il corpo non può darsi un moto che esso non ha ; così l' anima non può darsi un pensiero , che non ha.*

§. 75. I filosofi quasi generalmente convengono , che un numero infinito di esseri , o di sostanze contingenti , senza la sostanza assoluta , è impossibile ; intanto molti di questi stessi filosofi sostengono la divisibilità della materia all' infinito , una durata infinita composta di un numero infinito d' istanti , che si succedono l' uno all' altro. La ragione di questa contraddizione si è , che i filosofi non hanno veduto , in queste questioni particolari , la questione generale che le racchiude. La questione generale è la seguente : *una serie infinita di condizionali senza l' Assoluto può essa aver esistenza ?* Se i filosofi si determinano per la possibilità di una tal serie , allora bisogna , che ammettano il progresso infinito delle cause efficienti , senza la causa prima , o sia il progresso infinito de' contingenti senza l' essere necessario , il che è contrario alla massima parte di quei filosofi

che ammettono la divisibilità della materia all' infinito , la durata infinita composta d' un numero infinito d' istanti , come sono *Clarke* , *Crousaz* ed altri molti. Se poi i filosofi si determinano per la proposizione negativa , allora è necessario , che eziandio rigettino le altre due serie infinite.

§. 76. Io terminerò questo capitolo , con rapportare alcuni pensamenti di *Reid* , a' quali unirò le mie osservazioni : « I fi-
 » losofi hanno fatto del concetto la misura ,
 » ed in qualche maniera la pietra di para-
 » gone della possibilità. Tutto ciò , che
 » noi concepiamo distintamente , eglino di-
 » cono , é possibile ; ciò che è impossibile
 » noi non concepiamo affatto. È più di un
 » secolo , che questa massima regna senza
 » contradizione , nè dissenso nella filosofia.
 » Se essa è falsa come io lo penso , egli
 » può essere ugualmente utile e curioso di
 » rimontare alla sua origine , e di ricercare
 » ciò che ha potuto conciliarle una sì gran-
 » de autorità. (a)

La possibilità logica non essendo diversa dal concetto ; ed essendo vero , che lo spirito , avendo un concetto complesso ,

(a) *Reid* IV. Saggio cap. III.

ha dovuto avere il potere di formarselo, la massima, intesa della possibilità logica, è esatta; ma sarebbe un errore il concludere da questa possibilità ad una possibilità reale dell'oggetto del concetto fuori dello spirito; sarebbe un *transitus ab intellectu ad rem*, in questo secondo senso la critica di Reid é giusta. Seguiamo.

» Noi non possiamo, dice lord Bo-
» lingbrooke, aver l'idea di ciò che non
» esiste, nè di ciò che non può affatto
» esistere.

» Per noi, dice Abernethy, l'impos-
» sibilità di concepire è la misura della
» impossibilità reale.

Ciò è falso, poichè si conclude dalla possibilità logica alla possibilità reale.

» *Impossibile est cuius nullam no-*
» *tionem formare possumus*, dice Wolfio;
» *possibile est, contra, cui aliqua re-*
» *spondet notio*.

» Finalmente, secondo Hume; è una
» massima stabilita in metafisica, che tutto
» ciò che lo spirito concepisce, racchiude
» l'idea di un'esistenza possibile.

» Alcuni filosofi non hanno adottato,
» che la metà del principio di Wolfio. Sen-
» za dubbio, hanno eglino detto, tutto ciò
» che noi concepiamo è possibile; ma sa-
» rebbe temerità, di asserire, che tutto

» ciò , che noi non concepiamo affatto , sia
 » impossibile. Io non posso impedirmi di
 » credere , che anche restringendolo in que-
 » sti limiti , il principio in questione non
 » sia un errore.

Il pensiero di *Reid* è esatto. Non si può concludere dalla possibilità logica alla possibilità reale , ed i limiti della nostra intelligenza non sono i limiti delle realtà.

» Tutto ciò che si dice impossibile ,
 » o possibile è espresso da una proposizio-
 » ne ; ora che cosa è concepire una propo-
 » sizione ? Ciò è , io penso , compren-
 » dere chiaramente ciò che essa significa.
 » L' assioma si riduce dunque a ciò : ogni
 » proposizione , di cui noi comprendiamo
 » distintamente il senso è possibile. Ora
 » ecco due proposizioni , di cui io credo
 » egualmente ben comprendere il senso :
 » *due lati qualunque di un triangolo*
 » *presi insieme sono uguali al terzo : due*
 » *lati qualunque di un triangolo presi*
 » *insieme sono maggiori del terzo ; in-*
 » *tanto la prima è impossibile.*

Ciò è vero ; ma fa d' uopo aggiungere , che lo spirito è nell' impossibilità di percepire nella prima l' identità fra la nozione del soggetto e quella del predicato ; che anzi la comparazione delle due idee fa na-

scere la percezione della diversità del soggetto dal predicato , cioè fa vedere , che il predicato ripugna al soggetto ; e perciò tutti gli elementi del pensiero espresso dalla proposizione non possono giammai unirsi in unità sintetica , con sintesi di composizione.

» Le matematiche offrono molti esempj » d' impossibilità molto maravigliose , e di » cui non si è convinto che per mezzo » della dimostrazione. Se il ragionamento » dimostrativo si applicasse ad altri soggetti » colla stessa precisione e colla stessa estensione , noi incontreremmo probabilmente » altre impossibilità , che non ci produrrebbero una sorpresa minore.

» Si dice , per esempio , che Dio » avrebbe potuto fare un mondo, nel quale » non sarebbe entrato nè mal fisico , nè » mal morale. Noi non abbiamo sufficienti » conoscenze , per negar questa proposizione ; ma ne abbiamo noi forse , per affermarla ? Qual prova abbiamo noi , che un » tal mondo era possibile ? Questa è , diceasi , perchè noi possiamo concepirlo. Ciò » è vero ; ma è questa forse una vera prova ? Io non saprei tener per argomenti » solidi , nè ancora per difficoltà gravi , » tutto ciò , che deriva dalla supposizione » di una possibilità , che affatto non si » dimostra , e che forse sarebbe smentita

» dalla natura delle cose , se noi conosces-
 » simo questa natura. (a)

Questa osservazione è interamente esatta. La ragione poi , che ci vieta di concludere dalla possibilità logica alla possibilità reale si è , che noi ignoriamo i primi principj di tutte le cose , ed il modo come si producono gli effetti , che a noi si manifestano ; perciò siamo nell' impossibilità di conoscere , se la combinazione de' principj , che dee produrre l' effetto corrispondente al nostro concetto sia possibile. Noi , per cagion di esempio , possiamo formarci il concetto di un corpo umano , i cui capelli sieno de' serpenti affissi coll' estremità della coda alla testa umana ; ma noi non possiamo conoscere , se la combinazione de' principj , per produrre un tal corpo , sia possibile.

(a) *Reid loc. cit.*



CAP. VII.

DEL MOTIVO DELL' AUTORIA.



§. 77. Io ho trattato del motivo dell' Autorità nella mia logica mista, ed ivi ho detto tutto ciò, che vi è d' importante su di questa materia. Ma per non lasciar vacuo quì, su i motivi delle nostre conoscenze, farò alcune osservazioni principali.

Il motivo dell' altrui autorità si risolve, in ultima analisi, nella esperienza particolare di ciascun individuo. L' esperienza ci manifesta queste due verità: l' un uomo può aver conosciuto de' fatti, che un altro o non ha potuto conoscere, o non ha conosciuto; 2.° vi sono alcuni fatti di tal natura, su de' quali non si trova giammai concordemente fallace la testimonianza di coloro, che gli hanno osservati. Non si è trovata giammai fallace la testimonianza di coloro, che sono stati in Napoli, nell' assicurarmi dell' esistenza di questa città.

L'esperienza mia propria me ne ha assicurato; poichè essendo io stato in Napoli, ho ammirato io stesso co' miei occhi questa magnifica città, ed ho così trovata verace l'altrui testimonianza. La stessa esperienza ho ripetuto circa molti altri fatti, e ne ho ottenuto lo stesso risultamento. È dunque per me una verità di esperienza quella, che stabilisce, essere la testimonianza di altri uomini circa alcuni fatti un motivo legittimo de' nostri giudizj.

I nostri mezzi di conoscere debbono essere in noi; e perciò i motivi di credibilità all'altrui testimonianza debbono essere individuali, ed un risultamento degli atti delle nostre facoltà di conoscere. E quindi è sempre vero, che l'ultimo motivo, su di cui dee poggiare tutta la scienza dell'uomo, è la testimonianza della propria coscienza.

Alcuni filosofi de' giorni nostri credono, che tutti i nostri mezzi di conoscere sono fallaci; che l'uomo, colle sue facoltà di conoscere, è incapace di conoscere qualunque verità, che il senso interno, i sensi esterni, l'evidenza, la memoria, il raziocinio sono mezzi fallaci, ed illusorj; e che l'uso delle proprie facoltà non giunge a rendere alcuno certo della propria esistenza. Gli stessi filosofi pensano, che la filosofia,

e le scienze tutte debbono stabilirsi su l' autorità del genere umano.

Ma se tutti i miei mezzi di conoscere sono illusorj; l' esistenza del genere umano, che mi vien manifestata da' miei sensi esterni, e dal mio raziocinio, è illusoria ancora. Se tutti i miei mezzi di conoscere sono illusorj, io non posso esser certo d' intendere il linguaggio del genere umano, che mi manifesta la verità. Se io non son certo della mia esistenza; io non posso creder vera la seguente proposizione; *il genere umano annuncia a me la tal verità*. Il sistema, di cui io parlo, è dunque assurdo: esso stabilisce lo scetticismo assoluto; e contro l' intenzione di coloro, che lo difendono, ruina la Religione.

§. 78. Ma si dice: la coscienza non può somministrarci che conoscenze individuali; poichè essa non può darci che la conoscenza del *mè*, e l' *Io* è un individuo. Per aver la conoscenza generale dello spirito umano, la coscienza non basta: fa d' uopo uscir da se stesso, per esaminare la specie. Per questo esame, la scuola di cui parliamo, ci obbliga di consultare l' autorità del genere umano; e la scuola fisiologica ci manda alle sezioni anatomiche.

Questa obbiezione, esaminata diligentemente, cade all' urto di una sana logica.

L' *Io* è certamente un individuo; ma la specie non fa forse parte dell' individuo? Non è forse l' idea della specie un' idea parziale dell' idea individuale, non è un' idea astratta, cioè separata dall' idea particolare? Non è forse lo spirito umano dotato della facoltà di astrarre, e di percepire il generale nel particolare? Perchè dunque non si potrà, su l' attenzione al proprio pensiero, elevare la scienza generale del pensiero umano? Per essere autorizzato ad ammettere questa possibilità, non basta forse il fatto stesso? Noi non conosciamo lo spirito umano, se non che per mezzo de' suoi atti: questi atti son cose particolari, ed essi offrono alla coscienza delle molte varietà: lo spirito vede a traverso di queste varietà, e di queste differenze, le similitudini; e la scienza dello spirito umano ha allora esistenza. Di qual varietà di giudizj, che hanno esistenza nel *me*, la coscienza mi fa testimonianza! Questi giudizj son varj riguardo all' oggetto, cioè riguardo alla materia, che consiste ne' differenti soggetti, e ne' differenti predicati; ma in questi fatti particolari, l' analisi trova l' idea generale dell' atto del giudizio, e forma una teorica esatta di quest' atto intellettuale. Dite lo stesso de' nostri raziocinj: malgrado la loro varietà materiale hanno una forma, che è

loro essenziale; e che è l'oggetto della logica formale, scienza esatta, come la geometria. Questi esempj son sufficienti a dileguare qualunque difficoltà su di questa materia, ed io mi astengo, per brevità, di recarne degli altri.

Io non intendo di escludere, per la conoscenza dello spirito umano, i soccorsi esterni, cioè l'analisi del linguaggio presso i differenti popoli, la lettura de' poeti e degli oratori, che sono i dipintori del cuore umano; e la storia dell'uman genere ne' differenti popoli, che lo costituiscono; ma tutti questi mezzi si debbono riguardare come occasioni di rientrare nel proprio pensiero, e di penetrarvi più profondamente, e come mezzi di farci conoscere le varietà della specie, sempre per mezzo del proprio spirito. Così, per recarne un esempio, l'esperienza esterna mi somministra una varietà nella memoria, e nelle altre facoltà dello spirito umano; ma è necessario, che io prenda in me stesso le nozioni di queste facoltà, per conoscere la loro varietà.

L'esperienza esterna somministra il motivo immediato, di credere, in generale, in certi casi all'altrui autorità circa alcuni fatti; ed il raziocinio, il quale costituisce ciò che chiamasi *ermeneutica*, e *critica*, somministra i motivi di credibilità nelle sto-

rie diverse. Tutto ciò suppone la veracità de' nostri mezzi di conoscere, e l'ultimo fondamento, su di cui tutte le nostre conoscenze sono appoggiate, cioè la veracità della percezione interiore di noi stessi.

§. 79. Uno de' motivi legittimi de' nostri giudizj è dunque l'autorità degli altri uomini; ma non vi è forse sorgente più vasta di errori, quanto questa autorità. Ciò avviene in due modi, che bisogna attentamente distinguere. Il primo è il fare uso dell'autorità nelle cose, ove l'autorità non solamente non è necessaria; ma è ancora insufficiente a darci una conoscenza scientifica. Il secondo è il non esaminare i motivi di credibilità dell'altrui autorità nelle cose ove questa è necessaria, come lo è nella storia degli avvenimenti, che non sono accaduti ne' tempi, in cui viviamo, o ne' luoghi ove abitiamo, o che non sono stati percepiti per mezzo de' nostri sensi.

Nelle verità pure *a priori*, l'altrui autorità non solamente non è necessaria; ma eziandio è insufficiente a darci le conoscenze, che esse contengono. Queste son conoscenze delle relazioni d'identità o di ripugnanza fra le nostre idee; e queste relazioni o si conoscono immediatamente, o mediatamente col soccorso del raziocinio. Quando un uomo mi dice: fra due idee A

e B vi è un rapporto d'identità, se io non percepisco un tal rapporto, conoscerò solamente, che un uomo dice ciò, che io non conosco, o al più che egli conosce ciò che io non conosco. Una tal conoscenza sarà meramente storica, ed estrinseca all'oggetto della conoscenza, di cui parliamo. Queste conoscenze sono conoscenze di rapporti, e quando i rapporti non si percepiscono, per mezzo della comparazione immediata, o mediata de' termini del rapporto, s'ignorano interamente.

§. 80. Le scienze miste son appoggiate su le verità a *priori*, e su le verità di esperienza. I fatti dell'esperienza sono di più modi: alcuni si presentano da se stessi a tutti gli uomini. Ognuno, per cagion di esempio, può conoscere, di aver sensibilità, ed immaginazione; di avere un corpo sommerso, in certe operazioni, all'impero della propria volontà, e limitato da altri corpi contigui. Vi sono inoltre de' fatti non ordinarii, i quali si presentano da se stessi, non già a tutti gli uomini; ma ad alcuni solamente: questi fatti son quelli, che non accadono in tutti i tempi, o non seno in tutti i luoghi; ma quando accadono, e dove accadono, son tali, che da se stessi son osservabili da tutti gli uomini dotati de' sensi: un tremuoto, alquanto forte, è un fatto, che non accade sempre; ma

quando accade può osservarsi da tutti col soccorso de' sensi nudi : un vulcano è un fatto , che non si trova dappertutto ; ma dove si trova è tale , che tutti posson osservarlo. Inoltre vi sono de' fatti , che la natura ci nasconde , e per la scoperta de' quali vi bisognano alcune operazioni ; e perciò delle macchine , e degl' istrumenti. Così per conoscere la struttura dell' occhio bisogna notomizzarlo ; per conoscere tanti piccoli insetti è necessario l' uso de' microscopii. Una palla di piombo ed un poco di carta sono animati dalla stessa velocità : è questo un fatto , che la natura ci nasconde , e che noi scoviamo coll' aiuto della macchina pneumatica : noi vediamo , che nell' aria la palla di piombo scende dall' alto al basso in un tempo minore di quello , in cui scende un poco di carta ; ma col mezzo della macchina pneumatica , estraendosi l' aria dal recipiente , si vedono scendere dalla stessa altezza , nello stesso tempo , la palla di piombo , ed il pezzetto di carta : lo stesso si osserva in tutti i corpi , malgrado la varietà del loro peso. I fatti della natura son dunque 1.º ordinarii , ed universali , 2.º straordinarj o particolari ; 3.º occulti : ma vi sono eziandio altre due specie di fatti ; cioè i pensieri , ed i voleri di ciascun uomo. I pensieri , ed i voleri tutti di cia-

seun uomo son de' fatti, che si manifestano al solo individuo, nel cui spirito essi sono; e che niun altro può conoscere. Questi pensieri e questi voleri possono manifestarsi in tre modi: 1.° colle parole: 2.° co' segni permanenti, come è la scrittura: 3.° colle azioni libere esterne.

Questi fatti, così manifestati, costituiscono l'erudizione e la storia; e l'una e l'altra han bisogno dell'Ermeneutica, e della critica.

Egli non bisogna confondere i fatti colle illazioni, che da' fatti, per mezzo del raziocinio, si deducono. Il filosofo dee studiarli, di dipendere il meno che può dall'altrui autorità; egli osserverà da se stesso tutti i fatti, che può osservare; egli prenderà dall'altrui testimonianza i fatti, che non ha potuto osservare; ma esaminerà prima i motivi di credibilità all'altrui testimonianza; egli poggerà le illazioni, che da' fatti si deducono, non su l'altrui autorità; ma su l'esattezza del raziocinio, conformemente alle leggi della logica.

Le scienze, quali che sieno, possono ammettere, nel loro seno, la storia; poichè vi è la storia di ciascuna scienza, in cui si vede l'origine ed il progresso della scienza medesima; il che giova molto per conoscere il come lo spirito umano sia giunto a co-

struire la scienza di cui si tratta. Certamente si può essere gran matematico, senza conoscere la storia delle matematiche; ma niuno potrà negare l'utilità della storia delle matematiche.

Egli non bisogna confondere la citazione dell'Autore, che ha scoperto una verità, e che ha formato un raziocinio, per trovarla, o per dimostrarla, col raziocinio stesso. Io posso stabilire una verità su di un' esatta dimostrazione, e citare insieme l'autore di questa: con questo metodo si procede filosoficamente, e con sincerità. Altro è il dire: *questo argomento è esatto, esso è di Cartesio*: altro è il dire: *ciò è così perchè l'ha detto Cartesio*. Altro è l'istruirsi, ed acquistare la scienza imparandola da' libri, e da' maestri: altro è il poggiare la scienza sul motivo dell'autorità di un libro, o di un maestro: nel primo caso io l'appoggio sul raziocinio, nel secondo su l'autorità.

§. 81. L'abuso dell'autorità è una feconda sorgente di errori. Gli uomini i più grandi son soggetti all'errore: eglino possono ingannarsi di buona fede; se s'impone agli altri la dura legge, di abbracciare, su l'autorità, tutti i dommi di un grand'uomo, si dà all'errore il privilegio di essere eterno, si chiude l'adito alla verità, e si arresta il progresso della scienza.

Intanto questo metodo di stabilire , su l' autorità , le verità filosofiche , e scientifiche , non è ancora , dopo il risorgimento delle lettere , stato interamente abolito : ho letto alcuni libri della stessa scuola cartesiana , i quali , per sostenere l' esistenza delle idee innate , e che i bruti son semplici macchine , fra gli altri argomenti , adducono l' autorità di *Bossuet* , e di *Fénelon*. Non è egli questo un volere stabilire la filosofia su l' autorità ? L' autorità di questi due rispettabili prelati , nelle materie filosofiche , non aggiunge il menomo peso a quello degli argomenti , che si versano su la natura delle cose , essa è dunque perfettamente di niun valore. Il nostro *Genovesi* chiama con ragione questi argomenti , argomenti *ad verecundiam* , a' quali ordinariamente si ricorre , quando ci mancano le altre pruove. Si vuole , egli dice , con questo falso modo di argomentare , provare una falsa tesi per certe autorità rispettabili , alle quali un uomo onesto non istimerà , in certi luoghi e tempi , di doversi opporre ; e perciò è un modo di opprimere col peso , non di provare.

L' origine degli errori , che nascono dall' abuso dell' autorità , consiste nell' associazione delle idee. L' uomo nasce ignorante : egli apprende dagli uomini adulti

alcune verità : egli associa perciò all' idea di un uomo adulto quella di scienza e di arte ; e l' uomo adulto si presenta perciò allo spirito del fanciullo , come un soggetto adorno di sapere , e di abilità . Quando il primo pronuncia una proposizione , il secondo crede , in conseguenza , che il primo parla di ciò che sa ; e siccome ha sperimentato , che l' adulto pel passato non si è ingannato ; così lo crede costantemente verace . Ecco l' origine del pregiudizio dell' autorità , il quale è la feconda sorgente di una moltitudine di errori , che desolano il genere umano . Non vi è educatore , che non debba introdurre nell' animo del suo allievo il pregiudizio , di cui parlo . Un figliuolo di genitori contadini vede , che la sua madre sa cuocere le vivande , e preparare i cibi , che ella sa tessere la tela , per fare i lenzuoli del letto , che sa filare la lana , e fare le calzette : egli vede ugualmente , che suo padre sa seminare e coltivare i campi , e che sa raccoglierne le biade ed i frutti ; egli contrae perciò l' abitudine di associare all' idea de' suoi genitori quella del sapere e dell' abilità . Un fanciullo conosce , che il suo maestro sa leggere , sa scrivere , ed intende qualche lingua straniera : egli associa all' idea del maestro quella della scienza , e dell' abilità .

Una siffatta associazione produce ne' fanciulli il sentimento della credenza all' altrui autorità. Un tal sentimento si forma in un modo simile a quello, in cui si forma l' aspettazione del futuro simile al passato. I fanciulli hanno sperimentato, che i loro genitori hanno conosciuto il vero ne' fatti passati; eglino credono, che i loro genitori conosceranno costantemente il vero, e che lo diranno loro. In questo modo eglino ricevono, senza esame, la religione de' loro padri, e tutti gli errori di cui questi sono imbevuti.

Un tal sentimento è talmente abituale in noi, che gli uomini i più istruiti in filosofia, vi obbediscono alcune volte senza accorgersene. L' autore anonimo delle istituzioni filosofiche ad uso del seminario di Lione, e l' autore anonimo del trattato della natura dell' anima e dell' origine delle idee contro di *Locke*, fra gli altri argomenti, in sostegno delle loro opinioni filosofiche, vi adducono quello dell' autorità dell' illustre *Bossuet*. I due scrittori di cui parlo sono teologi: in qualità di teologi appresero molto da *Bossuet*: l' idea di questo prelato rispettabile si associò nel loro spirito a quella di un uomo, che insegna costantemente la verità, e che la scorge dappertutto; ed eglino ubbidendo cieca-

mente al sentimento abituale della credenza all' autorità del gran *Bossuet*, lo hanno eziandio riguardato come una guida sicura ed infallibile in filosofia.

Non ci meravigliamo dunque, se vediamo errori notabili spargersi su la terra, e perpetuarsi per secoli; come è avvenuto, per cagion di esempio, dell' idolatria, e del maomettanismo. Gli uomini deferiscono abitualmente all' altrui autorità, in forza del sentimento di cui abbiamo parlato; non già in forza di raziocinio, e di esame. Se potessimo vedere ciò che avviene nello spirito degli uomini, allora che scelgono un' opinione, io son sicuro, che ridurremmo il suffragio di un' infinità di persone all' autorità di due o tre uomini, i quali avendo sparsa una dottrina; questa é stata da molti altri abbracciata, su la supposizione del merito di quelli, che l' hanno sparsa; e su la supposizione ancora, che eglino l' avessero a fondo esaminata. Quelli, che l' hanno abbracciato l' hanno comunicato a molti di seguito, che hanno creduto più vantaggioso di abbracciarla su l' altrui autorità, che di esaminarla profondamente. In questo modo il numero de' settarj pigri e creduli aumentandosi di giorno in giorno, è stato un nuovo motivo agli altri uomini di esentarsi dall' esame di un' opinione, che

eglino vedevano sì generale ; e che si persuadevano di non esser divenuta tale , se non che per la solidità delle ragioni , su di cui era stata in origine appoggiata.

§. 82. *Malebranche* fa su di questa materia delle esatte riflessioni , ed io credo utile di trascriver qui un esempio , che egli adduce , parlando della prevenzione de' commentatori : « Un illustre tra i sapienti , » il quale fondò delle cattedre di geometria » e di astronomia nell' università di Oxford , » incominciò un libro , che egli ha creduto » di comporre sulle prime otto proposizioni » di Euclide , con queste parole : *Consili-* » *um meum auditores si vires et valetudo* » *suffecerint , explicare definitiones , pe-* » *titiones , communes sententias , et octo* » *priores propositiones primi libri Elemen-* » *torum , caetera post me venientibus* » *relinquere* : e lo termina con queste al- » tre : *Exolvi per Dei gratiam , domini* » *auditores , promissum , liberavi fidem* » *meam , explicavi pro modulo meo de-* » *finitiones , petitiones , communes sen-* » *tentias , et octo priores propositiones* » *Elementorum Euclidis. Hic annis fes-* » *sus cyclos artemque repono. Succedent* » *in hoc munus alii fortasse magis vege-* » *to corpore , vivido ingenio etc.* Meno di » un' ora di tempo è sufficiente , perchè

» uno spirito mediocre possa per se stesso,
 » o col soccorso della più debole geome-
 » tria , rilevare ciò che sono le definizioni,
 » gli assiomi, le domande, e le otto prime
 » proposizioni di Euclide: queste cose han-
 » no soltanto bisogno di qualche spiegazio-
 » ne; e non dimeno ecco un autore il quale
 » parla di una simile intrapresa , come se
 » essa fosse molto grande , e molto diffici-
 » le. Teme egli , che gli manchino le for-
 » ze: *si vires et valetudo suffecerint.*
 » Lascia a' suoi successori di portare più
 » oltre tali cose: *caetera post me venien-*
 » *tibus relinquere.* Ringrazia, Dio, di avere
 » per una grazia particolare eseguito ciò
 » che aveva promesso. *Exolvi per Dei*
 » *gratiam promissum , liberavi fidem*
 » *meam, explicavi pro modulo meo,* che?
 » la quadratura del cerchio , la duplica-
 » zione del cubo? Codesto grande uomo
 » ha spiegato pro modulo suo , le defini-
 » zioni , le domande , gli assiomi , e le
 » otto prime proposizioni del primo libro
 » degli elementi di Euclide. Potrà forse
 » avvenire , che alcuni si trovino tra quel-
 » li , che a lui succederanno , i quali go-
 » dranno più di salute e di forza per con-
 » tinuare cotesta bell' opera: *succedent in*
 » *hoc munus alii fortasse magis vegeto*
 » *corpore , et vivido ingenio.* Ma per lui

» è tempo che egli riposi. *Hic annis*
 » *fessus cyclos artemque repono.* Euclide
 » non pensava al certo di essere sì oscuro,
 » o di dir cose sì straordinarie nel com-
 » porre i suoi elementi, che non vi voles-
 » se meno di un libro di quasi trecento
 » pagine in quarto, per ispiegare le sue
 » definizioni, i suoi assiomi, le sue do-
 » mande, e le sue otto prime proposizio-
 » ni. Ma codesto saggio inglese sa ben egli
 » rilevare la scienza di Euclide; e se l'età
 » glielo avesse concesso, e se avesse potu-
 » to continuare colla stessa energia, noi
 » avremmo al presente dodici o quindici
 » grossi volumi su i soli elementi di geo-
 » metria, che sarebbero utilissimi a tutti
 » quelli, che vogliono apprendere questa
 » scienza, e che farebbero molto onore ad
 » Euclide.

» Ecco i bizzarri disegni, di cui ci
 » rende capaci la falsa erudizione. Que-
 » st' uomo era erudito nelle greche lettere,
 » giacchè siamo a lui debitori, di aver
 » tradotto nella greca lingua le opere di
 » S. Crysostomo. Egli aveva forse letto gli
 » antichi geometri; sapea istoricamente le
 » loro proposizioni, quanto la loro genea-
 » logia. Aveva per l' antichità tutto quel
 » rispetto, che aver si dee per la verità.
 » E quale fu il prodotto di questa disposi-

» zione di spirito? Un comentario della
 » nomenclatura delle definizioni, delle di-
 » mande, degli assiomi, e delle otto pri-
 » me proposizioni di Euclide, molto più
 » difficile ad intendersi ed a ritenersi, non
 » già di codeste commentate proposizioni,
 » ma eziandio di tutto quanto Euclide
 » scrisse in geometria. (a)

Un cieco rispetto per l' antichità rende
 perpetuo l' errore, chiude l' adito alla ve-
 rità, ed arresta il progresso della scienza.
 Un perfetto disprezzo dell' antichità non la-
 scia di esser dannoso al perfezionamento
 della scienza. La storia di ciascuna scienza
 serve, come ho detto, al perfezionamento
 della scienza medesima, e questa storia
 richiede la conoscenza dell' antichità. Lo
 stato della filosofia di un secolo è legato a
 quello del secolo o de' secoli antecedenti.
 Gli antichi colle verità ci han trasmesso i
 loro errori; ma l' errore è uno de' mezzi
 analitici, per conoscer la verità. Conoscia-
 mo le dottrine antiche; ma guardiamoci di
 riceverle senza esame.

(a) *Malebranche ricerca della ve-
 rità lib. II. par. 2.^{da} cap. VI.*

CAP. VIII.

DEL RAZIOCINIO.



§. 83. **Q**UESTA proposizione: *Il raziocinio è un motivo legittimo di alcune nostre conoscenze*, è una verità primitiva. Il raziocinio è il motivo immediato di tutte le nostre conoscenze dedotte; ma la coscienza ne è il motivo mediato ed ultimo; poichè l'esistenza del raziocinio o della deduzione, non può esserci manifestata, che dalla testimonianza della coscienza, la veracità di tutti i nostri mezzi di conoscere è appoggiata appunto su la percezione interiore di noi stessi. Perchè noi crediamo alla testimonianza de' nostri sensi? perchè la sensazione si offre alla coscienza come la percezione di oggetti esterni a noi. Perchè crediamo all'esistenza passata di alcune cose? Perchè la memoria si offre alla coscienza come la percezione di cose, che hanno avuto esistenza. Perchè noi non cre-

diamo l'esistenza di un monte di oro, di un fiume di latte, non ostante, che immaginiamo tali cose? Perchè la coscienza ci attesta, che questa sintesi immaginativa è un prodotto della sola attività del nostro spirito, non già una percezione oggettiva. Perchè noi riceviamo gli assiomi della matematica? Perchè l'evidenza immediata si offre alla coscienza come una percezione necessaria della relazione fra alcune nostre idee. Similmente noi prestiamo fede al raziocinio, perchè quest'atto intellettuale si offre alla coscienza come la percezione necessaria della relazione fra l'antecedente ed il conseguente. I nostri mezzi di conoscere son veraci per la loro natura; ma l'esistenza in noi di un mezzo di conoscere di una data natura non è forse un dato della coscienza? Possiamo noi forse credere ciò che ci manifesta un mezzo qualunque della nostra facoltà di conoscere, senza credere l'esistenza di un tal mezzo in noi?

Il P. *Buffier* ha creduto, che, per non cadere nello scetticismo, fa d'uopo ammettere oltre della testimonianza della coscienza la veracità di altri mezzi di conoscere. Ciò è vero; ma si cade in errore, riguardando la veracità degli altri mezzi di conoscere, come indipendente affatto dall'autorità della coscienza. *Cartesio* si è

ingannato ; poichè non ha veduto , che ponendo la veracità della coscienza , si dee necessariamente ammettere la veracità di tutti gli altri mezzi di conoscere , che sono in noi , come sono la testimonianza de' sensi esterni , della memoria , dell' evidenza immediata , dell' autorità altrui , del raziocinio. Ma il P. *Buffier* s' inganna ugualmente , e con lui s' inganna eziandio il Sig. *Royer-Collard* , che l' ha , in questo punto , seguito. Il filosofo in ultimo luogo citato scrive : « È un principio generale » ricevuto nella filosofia moderna , che in » materia di fatti la coscienza è il solo » testimone irrecusabile , e che così i soli » fatti evidenti per se stessi son quelli , che » essa attesta. Io mi son proposto , di » far vedere , che questa opinione conduce necessariamente allo scetticismo su la » realtà delle cose esterne , e che fra i filosofi » coloro soli hanno ben ragionato , che sono stati scettici o idealisti ; e coloro » hanno mal ragionato , che nol sono stati.

» Cartesio non deduce mica , come » Condillac , la credenza di un mondo » esterno ; egli la riceve dalla natura. Ma » egli la colpisce d' incertezza , e con essa » tutta la conoscenza , su questo fondamento , che tutte le sue facoltà possono ingannarlo , eccettuata la coscienza. Nel

» numero delle facoltà , di cui egli snerva
 » la testimonianza , si trova la ragione, ed
 » in ciò Hume solo ha imitato Cartesio.
 » Egli propone contro questa facoltà tre
 » obbiezioni differenti : 1.^o la ragione non
 » ha principj tanto evidenti , che non pos-
 » sano essere un' illusione , 2.^o la facoltà di
 » dedurre da un principio le conseguenze ,
 » che esso racchiude , può esser mendace ,
 » come tutte le altre ; 3.^o La memoria , il
 » cui ministero è indispensabile nel razio-
 » nio, non ha mica maggiore autorità de' sen-
 » si : *memoria mendax*.

» Le verità necessarie come le verità
 » contingenti son dunque sospese al dubbio
 » di Cartesio. Egli professa un doppio scet-
 » ticismo , da principio lo scetticismo vol-
 » gare , che si fonda su gli errori , in cui
 » cadono le nostre facoltà ; indi uno scet-
 » ticismo superiore , derivato dall' invenzio-
 » ne del malvaggio genio , invenzione pro-
 » pria di Cartesio , e la macchina la più
 » terribile , con cui si è abbattuta senza ri-
 » paro la verità delle nostre conoscenze.

» Che cosa resta dunque di certo ? Ciò
 » solamente : *cogito* , io penso.

» Perchè Cartesio è sicuro , *che egli*
 » *pensa* ? Ciò è perchè gli è impossibile di
 » dubitarne , o , in altri termini , perchè
 » la realtà de' suoi pensieri gli sembra evi-

» dente per se stessa. Se la risposta è buona tutto ciò che è evidente è ugualmente certo; tutte l'evidenze di fatto, e tutte l'evidenze di ragione hanno la stessa autorità dell'evidenza particolare de' fatti attestati dalla coscienza; è sufficiente, per credere legittimamente di esser forzato di credere. Ora il toccare non mi persuade forse invincibilmente, che vi è qualche cosa, che mi resiste, e che è esteso? La prerogativa attribuita alla coscienza, sarebbe essa fondata su la supposizione, che la sua testimonianza non è stata giammai rievocata in dubbio? Ma la libertà non si fa sentire, che alla coscienza; e che cosa non si è detta contro la libertà umana. » (a)

Restringere la veracità della nostra conoscenza alla sola coscienza è un errore, che mena allo scetticismo. Fa d'uopo riconoscere la veracità di tutti gli altri mezzi della nostra facoltà di conoscere. Ma non vedere, che la veracità di tutti i mezzi delle nostre conoscenze riposa su la veraci-

(a) *Critica di Cartesio ne' frammenti di Royer-Collard, t. 1. delle opere di Reid, tradotte in francese da Jouffroy.*

tà della coscienza è un errore comune a *Cartesio*, ed al Sig. *Royer-Collard*. Il primo s'inganna, perchè non vede, che non si possono riguardare come illusorj gli altri mezzi di conoscere, ammettendo come verace il mezzo della coscienza. Il secondo s'inganna, perchè isola la veracità degli altri mezzi di conoscere dalla testimonianza della coscienza, a cui solamente appartiene l'assicurarci dell'esistenza e della natura particolare di ciascuno de' nostri mezzi di conoscere. Io rinvio il lettore a' §. 2, 3, 4 di questo volume.

§. 84. Il raziocinio dee esaminarsi sotto due aspetti, riguardo alla materia, e riguardo alla forma. Nel primo volume di quest'opera ho parlato delle leggi formali del raziocinio; e perciò non ho qui alcuna cosa da soggiungere riguardo a tal punto. Le leggi, di cui ho parlato, son sufficienti a far evitare gli errori circa la forma del raziocinio.

Il raziocinio, riguardo alla materia è o puro, o empirico, o misto. Ho spiegato, in altro luogo di quest'opera, questa divisione del raziocinio.

Nel primo volume di questo saggio ho mostrato, che il raziocinio puro c'istruisce in due modi, 1.º perchè serve a legare insieme, e classificare le conoscenze che si hanno senza il raziocinio; 2.º perchè ci fa

scovrire quelle relazioni fra le nostre idee , che non si possono immediatamente conoscere. Tutte e due queste istruzioni si ottengono eziandio dal raziocinio misto.

Io suppongo , di avermi formato l' idea di una cosa , che chiamo *animale* , e che questa sia l' idea generale di una cosa , che ha vita , moto spontaneo , e senso. Questa idea essendo nel mio spirito , suppongo di vedere una bestia a me ignota , che alla mia presenza prende la fuga ; io dirò tosto , nel mio pensiero , ciò che ho veduto è un animale ; ed il motivo di questo mio giudizio si è l' aver osservato , che la cosa da me veduta al veder me è fuggita , il che vale quanto dire , che io l' ho osservato fornita di vita , moto spontaneo , e senso. Ecco ciò che accade nel mio spirito a quest' occasione : in seguito dell' impressione sensibile , che la bestia ha fatto su i miei occhi , io ho formato il seguente giudizio sperimentale : *ciò che ho veduto è una cosa , che ha vita , moto spontaneo , e senso* : a questo giudizio segue quest' altro : *ciò che ha vita , moto spontaneo , e senso , è animale*. Dopo viene l' illazione : *la cosa che ho veduto è dunque animale*. Ora che cosa ho io fatto con questo raziocinio ? Ho ridotto l' individuo , che ha colpito i miei sensi , al suo genere , ho ese-

guito una classificazione. Ciò fa vedere, che tutte le classificazioni, vale a dire le riduzioni degl' individui alla loro specie, ed al loro genere, sono il risultamento di un raziocinio, dopo che lo spirito si ha formato l' idea della specie o del genere.

Se alcuno dirà, che il raziocinio recato in esempio è un raziocinio empirico, poichè l' idea di animale è dedotta dall' esperienza, io non intendo di muovergli di ciò alcuna disputa; ma osservo, che un simile procedimento ha anche luogo nel raziocinio misto. Lo spirito, per recarne un esempio, si forma l' idea fattizia di una sfera: egli osserva il Cielo; e riguarda l' universo come una sfera, il cui centro è la terra. Egli esegue con ciò una classificazione. Le matematiche miste offrono una moltitudine di esempj, di siffatti raziocinj misti, che classificano.

Il raziocinio puro, mi fa conoscere quelle relazioni fra le mie idee, che io non posso immediatamente percepire. Eseguita la classificazione, di cui ho parlato, il raziocinio misto mi fa applicare a' fatti le stesse relazioni, che il raziocinio puro mi ha manifestato fra le mie idee. Così, dopo che io ho ridotto il fenomeno del Cielo all' idea di una sfera, il cui centro è la terra; io applico alla sfera mondana tutte

le verità della geometria e della trigonometria sferica ; e l' Astronomia sferica ha esistenza.

§. 85. I rapporti de' quali abbiamo parlato , sono rapporti logici. Ma il raziocinio misto non si limita solamente ad istruirci su questi rapporti logici ; ma eziandio a svelarci de' fatti , che l' esperienza non ci manifesta ; ed a legare colla relazione di causalità anche de' fatti sperimentali.

L' esistenza hanno due connessioni reali, una è quella della modificazione al soggetto, e l' altra dell' effetto alla causa. Il raziocinio dunque , per menarmi da un fatto che sperimento ad un altro , che non isperimento ha due mezzi , uno è quello di dedurre dall' esistenza di un soggetto , che cade sotto l' esperienza , l' esistenza di una qualità ; che sotto l' esperienza non cade. Ho osservato , che l' acqua ha la qualità di estinguer la sete : il sentimento della sete ritorna in me : veggio dell' acqua in una fonte , e giudico , prima di bere , che quest' acqua ha la qualità di estinguermi la sete. Qui dall' esistenza di un soggetto , che cade sotto i miei sensi , deduco l' esistenza di una delle sue qualità. Il raziocinio , che si forma dal mio spirito a quest' occasione , può esprimersi in questo modo : *il*

corpo che io vedo è acqua : l'acqua ha la qualità di estinguer la sete : questo corpo ha dunque la qualità di estinguer la sete.

Il secondo mezzo , con cui il raziocinio , che si versa su i fatti , ci mena da un'esistenza , che cade sotto l'esperienza ad un'altra esistenza , che sotto l'esperienza non cade , si è il dedurre da una causa , che si sperimenta , un effetto che non si sperimenta ; o da un effetto che si sperimenta , una causa , che non si sperimenta. Ho osservato , che il fuoco , posto in una certa vicinanza della neve , produce la liquefazione di questa : veggo del fuoco in vicinanza di una palla di neve , e giudico , che questa sarà dal fuoco liquefatta. Qui dalla causa , che sperimento , deduco l'effetto , che non isperimento. Il raziocinio , che si forma dal mio spirito in quest'occasione può esprimersi nel modo seguente : *il corpo , che colpisce i miei sensi , è fuoco posto in vicinanza di una quantità di neve : il fuoco posto in vicinanza della neve la liquefà. Questo corpo liquefarà dunque la neve , che io veggo.*

Possiamo ugualmente dall'effetto , manifestatoci dall'esperienza , dedurre la causa , che l'esperienza non ci manifesta. Veggo le piante del grano in un campo , e deduco , che questo campo fu seminato.

Veggio un bambino che vagisce , e deduco l'esistenza di una donna , che l' ha partorito.

§. 86. Nel primo volume di questo saggio ho provato , che noi abbiamo due specie di conoscenze universali , le necessarie , e le contingenti. Nelle prime l'universalità è assoluta , ed è una conseguenza della loro necessità ; nelle seconde l'universalità dipende dall' esame de' casi particolari ; e perciò dall' esperienza. Questo modo di stabilire le conoscenze universali contingenti per mezzo dell' esame de' casi particolari , si chiama da' logici *Induzione*. Quì dunque si conclude dal particolare al generale. Ma fa d' uopo osservare , che si conclude dal particolare al generale nello stabilire la verità generale sperimentale , ossia la legge della natura ; ma dopo che questa legge si è conosciuta e stabilita , il procedimento è diverso ; noi applichiamo allora questa legge o verità generale anche a' casi , che non abbiamo osservato ; e concludiamo anche quì , come nelle verità necessarie , dal generale al particolare. Così negli esempi addotti di sopra , noi giudichiamo , che l' acqua che vediamo estinguerà la nostra sete , sebbene quest' acqua particolare non sia uno de' casi particolari , osservati antecedentemente nello stabilimento della verità

generale, *che l'acqua estingue la sete*; e noi giudichiamo, che il fuoco, che vediamo scioglierà la neve antecedentemente all'osservazione di questo fatto particolare. Noi dunque applichiamo la verità generale, contingente e sperimentale, a tutti i casi particolari anche inosservati. Un esempio notabile ne vediamo ne' calcoli dell'astronomo, su la fede de' quali egli predice colla più perfetta sicurezza, mille secoli avanti l'avvenire, i fenomeni, che i corpi celesti offriranno un giorno. Questa credenza stessa regola il medico nella pratica de' medicinali. Questa credenza, che si ritrova ancora in tutte le nostre conclusioni, relative agli affari umani, si riferisce agli avvenimenti considerati non già come necessarij, ma come contingenti, attesi da noi con una piena confidenza, senza che nulla intanto li dimostri infallibili.

È necessario di non confondere l'induzione, di cui parliamo, con quella, che è una conseguenza tirata dalla numerazione di tutti i casi particolari, che essa racchiude. Per esempio, se alcuno prova, che tutti i pianeti (eccettuato il sole) ricevono la loro luce dal sole, provandolo separatamente di Saturno, di Giove, di Marte, di Venere, di Mercurio, di ciascuno degli altri pianeti scoperti ne' tempi vicini a noi,

e della luna. Questa specie d' induzione consiste nella numerazione completa di tutti i casi particolari, che essa racchiude, e dee distinguersi dall' induzione, con cui si stabilisce una legge generale della natura, in seguito di alcune esperienze, come sarebbero le verità, che ho addotto negli esempj recati, *l' acqua estingue la sete: il fuoco posto in vicinanza della neve la liquefa*; e la seguente: *tutti i corpi terrestri gravitano verso la terra.* » In tutti i fenomeni del mondo materiale (dice Dugald-Stewart) l' uniformità nell' ordine degli avvenimenti è concepita da noi come completa ed infallibile, di tal maniera, che per crederci sicuri di un certo risultamento, dopo una stessa esperienza due volte ripetuta, noi non domandiamo che di esser convinti, che tutte e due sono state fatte in circostanze precisamente le stesse. Una sola ancora, fatta con tutta l' attenzione necessaria, basterebbe per istabilire una legge generale; e se essa si ripete, ciò si fa solamente in veduta di porsi in guardia contro gli effetti delle circostanze, che vi si sarebbero unite accidentalmente, e che avrebbero potuto sfuggire alla nostra attenzio-

» ne, allora che fu ottenuto il primo risultamento » (a).

§. 87. L' induzione, che abbiamo spiegato, è fondata su la costanza delle leggi della natura; o su la similitudine del futuro col passato. *Hume* ha combattuto la legittimità di questa deduzione. Egli pretende, che questa similitudine non è una verità identica, e necessaria, nè una verità sperimentale. Non è una verità identica, poichè non si vede nell' idea del passato compresa la similitudine coll' avvenire. Qual contraddizione ritrova lo spirito in questa proposizione: *il passato non è simile al futuro*? Non è una verità sperimentale, poichè per esserlo bisognerebbe, che il futuro fosse un dato sperimentale come il passato, e così lo spirito potrebbe osservare il rapporto di similitudine: al contrario noi deduciamo il futuro dal passato, e lo deduciamo in forza di questa supposta similitudine, che niente ci autorizza a supporla, poichè non si può porre il rapporto di similitudine fra due fatti, senza osservare i fatti, fra i quali si pone il rapporto. Nel §. 107.

(a) *Elementi della filosofia dello spirito umano t. 3. cap. 2. sez. v.*

del primo volume ho esposto la dottrina di *Hume* colle proprie parole di lui.

La Scuola di Scozia, per combattere lo scetticismo di *Hume*, riguarda la similitudine del futuro col passato, come una legge fondamentale della nostra credenza, la quale, in conseguenza, non può provarsi, nè *a priori*, nè *a posteriori*. Questa credenza nell'uniformità permanente delle leggi fisiche ha ricevuto da *Reid* il nome di *principio induttivo*: » Per la forza di » questo principio, egli dice, noi diamo » immediatamente il nostro assenso a questo assioma sul quale è fondata tutta la » nostra conoscenza della natura: che effetti simili debbono avere cause simili. In » fatti, per questi vocaboli di effetti, e di » cause nelle operazioni della natura, noi » non intendiamo veramente, che de' segni, » e le cose disegnate da questi segni. Noi » non vediamo giammai la causalità o la » forza efficace in alcuna causa naturale; » noi non percepiamo, che un ligame stabilito fra essa e ciò che si chiamano gli » effetti di essa pel corso della natura (a).

(a) *Ricerche su lo spirito umano* cap. vi. sez. 24.

» Allora che un avvenimento è succes-
 » so ad un altro, noi siamo inclinati a pen-
 » sare , che esso gli succederà ancora in
 » circostanze simili. Se il corso della natura
 » non fosse invariabile, l'esperienza sarebbe
 » una falsa guida ; ma non basta , che le
 » leggi della natura sieno stabili ; l'espe-
 » rienza sarebbe sterile , e ciascuna delle
 » sue lezioni sarebbe perduta per noi , se
 » la stabilità delle leggi della natura non
 » ci fosse rivelata da una luce interna ,
 » che ci facesse leggere l'avvenire nel
 » passato , e che c'ispirasse la meravigliosa
 » confidenza di affermare il passato dell'av-
 » venire. Questa luce appunto è ciò che
 » Bacone chiama *principio d' induzione*.
 » Il principio d' induzione è la base di
 » tutti gli argomenti di analogia ; noi gli
 » dobbiamo questo assioma , che gli stessi
 » effetti son prodotti dalle stesse cause. » (a)

§. 88. Io credo , che la costanza delle
 leggi della natura può benissimo conside-
 rarsi come una verità sperimentale. Ecco
 lo sviluppo de' motivi , che m'indu-
 cono a questa asserzione.

(a) *Royer-Collard v. frammento nel*
vol. 1.º delle opere citate di Reid.

Si cerca se la similitudine fra il passato ed il futuro, nel corso della natura fisica, sia una verità sperimentale. Suppongo, che siamo nel mese di gennaro 1824, tutt' i giorni scorsi dopo gennaro 1800 sino a gennaro 1824, sono un futuro considerati relativamente a gennaro 1800, e sono un passato relativamente a gennaro 1824. Ora ho io osservato nel primo giorno di febbrajo 1800, che l' acqua bevuta estingue la sete, e nel dì due dello stesso mese ho osservato ugualmente, che l' acqua bevuta estingue la sete; ora il dì due di febbrajo è un futuro relativamente al primo giorno di questo mese, nel dì due ho io dunque osservato la similitudine fra il passato ed il futuro. Similmente il terzo giorno dello stesso mese è un futuro relativamente al giorno secondo, ed al primo giorno del mese medesimo; ed il giorno terzo avendo osservato, che l' acqua bevuta estingue la sete, in questo terzo giorno ho dunque osservato ancora la similitudine fra il passato ed il futuro. Lo stesso vale per tutti gli altri giorni successivi sino a gennaro 1824. In tutti i giorni dunque scorsi dopo gennaro 1800 sino a gennaro 1824, ho io osservato, che il futuro è simile al passato. La serie degli stati del mio spirito, che la mia memoria mi offre, mi presenta

una successione, in cui un primo anello determinato ad arbitrio, tutti gli altri, fuori dell' ultimo, si possono a vicenda e si debbono riguardare come futuri, e come passati; perciò la similitudine osservata fra ciascuno di questi stati e gli altri che lo precedono, è una similitudine osservata fra il futuro ed il passato. La similitudine dunque fra il futuro ed il passato è una verità sperimentale, e l' obbiezione di *Hume* è distrutta. Se nella serie degli stati, A, B, C, D, B è futuro relativamente ad A, e passato relativamente a C, e D; e se D è futuro relativamente a C, B, A, e C, B, A, sono passati relativamente a D, quando io, ritrovandomi nello stato D, osservo la similitudine fra esso e gli stati antecedenti C, B, A, non osservo forse la similitudine fra il passato, ed il futuro? E se tutti gli stati, che la memoria mi offre, si presentano a me come simili allo stato D, potrassi forse mettere in dubbio, che la similitudine del futuro col passato non sia una verità di esperienza?

Il ricercare se il futuro sia simile al passato non è forse il ricercare, se la natura sia costante nel suo corso? E vi è alcun uomo di buona fede, che possa negare, essere una verità sperimentale la costanza della natura nel suo corso? Non

abbiamo noi forse ne' nostri climi osservato la costante successione del giorno alla notte? Non abbiamo noi forse osservato il costante ritorno delle stagioni? Non abbiamo osservato, che il grano si produce per mezzo del seme, che i bovi, i cani, i cavalli ec. nascono dall' accoppiamento de' due sessi? Che il pane ci ha costantemente nutrito, e l' acqua costantemente dissetato? E dopo di ciò; si può egli forse rivocare in dubbio la seguente verità: *l' esperienza c' insegna, che la natura è costante nel suo corso?*

Ma si dice, questa proposizione: *il passato è simile al futuro*; non è di una universalità assoluta; e perciò non può comprendere tutto il futuro; e quindi non è applicabile al futuro relativo al tempo, in cui si giudica. Ma quì si cambia lo stato della questione. *Hume* asserisce, che la proposizione enunciata non è nota nè *a priori*, nè per mezzo dell' esperienza: io ho provato, che essa è una verità sperimentale. Ora il riguardarla come una verità sperimentale è lo stesso che riguardarla come una verità contingente, e che non ha quella universalità assoluta, che deriva dalla necessità; e che non esclude nello spirito la possibilità dell' opposto. Ma ciò non fa sì, che essa non possa menare ad

un' illazione contingente anch' essa , e che non esclude la possibilità dell' opposto. Ciò sarebbe un confondere l' ordine delle verità *a priori* coll' ordine delle verità empiriche. Io pretendo , che la similitudine del futuro col passato sia una verità sperimentale , non una verità metafisica , una verità sintetica , non analitica , una verità contingente , non necessaria ; una verità , in conseguenza , che non esclude nello spirito la possibilità dell' opposto ; ma che non presenta alcun motivo di credere , che questa possibilità si riduca all' atto.

Sembra , che *Reid* non disapprovi il mio raziocinio ; poichè egli trattando de' primi principj delle verità contingenti , scrive : » Il duodecimo ed ultimo principio di » queste verità è : *Nell' ordine della natura ciò che avverrà rassomiglierà probabilmente a ciò che è avvenuto in circostanze simili.* Noi abbiamo questa » convinzione , sin dal momento , in cui » siamo capaci di apprendere qualche cosa » per mezzo dell' esperienza ; perchè l' » esperienza suppone la convinzione , che » l' avvenire rassomiglierà al passato. Sop- » prime questo principio , e l' esperienza » di mille secoli sarà così sterile per la » nostra istruzione , come gli avvenimenti » i quali non sono ancora accaduti. Questo

» principio è uno di quelli , che il razio-
 » cinio conferma , quando noi abbiamo
 » acquistato la facoltà di osservare con ri-
 » flessione il corso della natura. Noi sco-
 » vriamo allora , che essa è governata da
 » leggi invariabili , e che se la cosa fosse
 » altrimenti nulla esisterebbe nella condotta
 » umana di ciò che si appella prudenza ;
 » non vi sarebbe alcun fine possibile da
 » proporsi , nè mezzi calcolabili di perve-
 » nirvi ; ciò che sarebbe riuscito in un' oc-
 » casione potrebbe essere un ostacolo in
 » un' occasione simile. Ma il principio ci è
 » necessario molto prima del tempo , in
 » cui noi possiamo prestargli l' autorità del
 » ragionamento ; ed è perciò che esso fa
 » parte della nostra costituzione intellettua-
 » le , e che esso opera in noi allora che la
 » ragione non è ancora nota. Quando essa
 » sopravviene , lo trova in tutta la forza.
 » Essa nol distrugge nè l' indebolisce ; ma
 » c' insegna ad applicarlo con maggiore
 » circospezione. Noi osserviamo con mag-
 » giore attenzione le circostanze essenziali ,
 » da cui dipendono gli avvenimenti , ed
 » apprendiamo a distinguerle da quelle ,
 » che non sono ad esse associate che acci-
 » dentalmente. » (a)

(a) *Saggio vi. cap. v.*

Io ho spiegato, nel §. 40. del volume terzo di quest' opera, come la legge dell' associazione delle idee possa produrre l' istinto dell' aspettazione del futuro simile al passato: quì ho fatto vedere come una siffatta aspettazione può divenire ragionata; e così parmi di aver perfezionato, su di questo punto importante, la dottrina della scuola di *Reid*.

§. 89. *Hume* pretende, che la natura non ci presenta giammai de' fatti in connessione; ma solamente de' fatti in congiunzione. Ho fatto vedere, che questa dottrina è falsa ne' fatti interiori dello spirito; poichè vi è una connessione necessaria fra l' antecedente ed il conseguente di qualunque raziocinio. Consideriamola ora ne' fatti esterni.

L' applicazione delle verità ipotetiche necessarie, a' fatti della natura materiale, fa scovrire fra questi fatti le stesse relazioni logiche, che conoscevamo fra le nostre idee: è questa una verità, che abbiamo spiegato di sopra. Ora ciò è un percepire una connessione necessaria fra questi fatti; la dottrina di *Hume* è dunque falsa. Se voi avete posto diecimila monete in un sacco, ed indi ne avete tolto due mila, qualora ne trovate ottomila; domando: potevate voi non trovarne questa somma? Questo fatto

non è forse in connessione necessaria coi due fatti antecedenti? Supponendo il moto apparente del sole non è forse un fatto necessario, che nella sfera retta i giorni sieno uguali alle notti? e che nella sfera obliqua all' infuori di due volte l' anno, il giorno non sia uguale alla notte? Il Sig. *Dugald-Stewart*, sebbene ammetta con *Hume*, che la natura non ci presenti de' fatti in connessione, ammette nondimeno la connessione, di cui ho parlato. Stimo cosa utile il trascrivere quanto egli dice, su di tale oggetto.

» Se la dimostrazione matematica è
 » un privilegio esclusivamente attaccato alle
 » verità ipotetiche o condizionali, donde
 » viene dunque in questo caso quell' utilità
 » tante volte provata dalle conoscenze ma-
 » tematiche nelle nostre ricerche fisiche, o
 » nelle arti della vita? La risposta si tro-
 » verà, io credo, in certe proprietà degli
 » oggetti a' quali si applicano le supposi-
 » zioni de' matematici, proprietà tali, che
 » menano sotto i nostri sensi delle circo-
 » stanze combinate di maniera a rendere
 » reali queste supposizioni molto più che
 » nol farebbe ogni altro procedimento teo-
 » rico dello spirito. Da ciò deriva una
 » corrispondenza perfetta tra le conclusioni
 » astratte delle matematiche, e quei fatti

» di geometria pratica o di fisica, che esse
» ci aiutano a stabilire infallibilmente.

» Aggiungiamo, per rendere ancora
» più chiaro ciò che abbiamo detto, che,
» sebbene la forza particolare del ragiona-
» mento chiamato matematico dipende da
» questa circostanza, che i principj, su
» de' quali esso si fonda, sono ipotetici,
» intanto se in un solo caso la supposizio-
» ne potesse essere affermata come esistente
» attualmente, la conclusione potrebbe al-
» lora essere applicata colla stessa certezza.
» Ma come l'imperfezione de' nostri sensi
» rende questa circostanza impossibile, le
» verità della geometria non potranno giam-
» mai, nelle loro applicazioni pratiche,
» possedere l'evidenza dimostrativa, ma
» solamente quella sorte di evidenza, a
» cui gli organi della nostra percezione ci
» permettono di arrivare. Felicemente egli
» avviene, che questa stessa imperfezione
» de' nostri sensi, che restringe così ciò
» che noi possiamo ottenere di veramente
» esatto per i dati materiali de' nostri ra-
» gionamenti in fisica, non ne domanda
» dippiù, nelle nostre deduzioni seguenti,
» per ciò che è di un' utilità pratica. Fi-
» nalmente la sorprendente precisione, che
» il genio de' moderni ha dato agl' istru-
» menti matematici, ha comunicato a' ri-

» sultamenti della geometria pratica un' e-
 » sattezza che sorpassa i bisogni ordinarij
 » della vita umana, e che va molto al di
 » là delle congetture le più ardite de' nostri
 » padri a quest' oggetto. » (a)

Io ho mostrato, che malgrado la varietà delle sensazioni negli spiriti umani, tutti gli uomini si accordano a riconoscere le stesse relazioni matematiche e metafisiche fra gli oggetti sensibili. Io ho avvertito, che questa stessa conoscenza de' rapporti di cui ho parlato, non è che fenomenica, poichè niuno de' sensi, non escluso il tatto, può darci del mondo de' corpi altro che fenomeni, i quali suppongono alcune realtà assolute incognite nella loro particolare natura; l'applicazione perciò delle matematiche pure a' fatti della fisica non ci dà che conoscenze fenomeniche. Quest' applicazione essendo approssimativa, non esclude una maggiore approssimazione col miglioramento degl' istrumenti.

§. 90. L' esperienza c' insegna, che tutti i corpi sono in un moto perenne; ma lo spirito non vede alcuna connessione necessaria fra l' idea del moto, e l' idea del

(a) *Op. cit. t. 3. c. 4. sez. v.*

corpo ; e perciò il giudizio sperimentale : *ogni corpo è in moto* , è un giudizio contingente. Noi non ritroviamo nell' idea del corpo , la quale è quella di un' estensione figurata , solida , impenetrabile , l' idea del moto ; e perciò questa proposizione : *l' estensione figurata , solida , impenetrabile , è in moto* , esprime un giudizio non identico , ma sintetico. L' esperienza c' insegna eziandio , che i corpi , oltre del moto naturale possono riceverne un altro accidentale , e temporaneo. Così la palla che si trova sul bigliardo , oltre del peso , che le è naturale , può esser mossa orizzontalmente sul tavolino del bigliardo , e noi moviamo alla giornata il nostro corpo in varie direzioni. L' esperienza c' insegna , in conseguenza , che la *mobilità* dee far parte dell' idea complessa del corpo. Ma la mobilità neppure è compresa nell' idea del corpo : la proposizione : *i corpi possono esser mossi in direzioni diverse da quella, in cui si muovono abbandonati al proprio peso* , esprime ancora un giudizio non analitico , ma sintetico ed empirico.

Un corpo può dunque considerarsi come privo di qualunque moto accidentale , e temporaneo , ed in tal caso noi diciamo , che esso è in quiete. L' esperienza c' insegna eziandio , che una gran moltitudine di

corpi inorganici , essendo in quiete , perseverano nello stato di quiete , finchè qualche causa esterna non li ponga in moto. Ora si domanda : si può universalmente ammettere la seguente proposizione : *ogni corpo persevera nello stato di quiete , fintanto che qualche causa esterna non l'obbliga a muoversi* ? Una siffatta proposizione , essendo vera , è essa una verità necessaria , o pure una verità contingente ?

Su la questione se le leggi del moto , o le verità della meccanica sono necessarie o contingenti , il Sig. *D' Alembert* scrive quanto segue : « Per fissare le nostre idee » su questa questione , fa d' uopo ridurla » al solo senso ragionevole , che essa può » avere. Non si tratta mica di decidere , » se l' Autore della natura abbia potuto » darle altre leggi , che non sono quelle , » che noi vi osserviamo : allora che si am- » mette un essere intelligente capace di » agire su la materia , è evidente , che » quest' essere può a ciascun istante muo- » verla ed arrestarla a suo piacere , o se- » condo leggi uniformi , o secondo leggi , » che sieno differenti per ciascun istante , » e per ciascuna parte di materia. L' espe- » rienza continua de' moti del nostro corpo » ci prova abbastanza , che la materia » sommessata alla volontà di un principio

» pensante , può ne' suoi moti allontanarsi
 » da quelli , che essa avrebbe veramente ,
 » se fosse abbandonata a se stessa. La que-
 » stione proposta si riduce dunque a sape-
 » re , se le leggi dell' equilibrio e del
 » moto , che si osservano nella natura ,
 » son differenti da quelle , che la materia
 » abbandonata a se stessa avrebbe seguite.
 » Sviluppiamo quest' idea. È dell' ultima
 » evidenza , che limitandosi a supporre
 » l' esistenza della materia e del moto ,
 » debbono necessariamente risultare da que-
 » sta doppia esistenza certi effetti ; che un
 » corpo posto in moto da qualche causa
 » dee o arrestarsi al termine di qualche
 » tempo , o continuare sempre a muoversi ;
 » che un corpo , il quale tende a muoversi
 » insieme secondo due lati di un parallelo-
 » grammo , dee necessariamente descrivere
 » o la diagonale o qualche altra linea ;
 » che quando molti corpi in moto s' incon-
 » trano , e si urtano , dee necessariamente
 » accadere , in conseguenza della loro scam-
 » bievole impenetrabilità , qualche cambia-
 » mento nello stato di tutti questi corpi ,
 » o almeno nello stato di alcuni fra di essi.
 » Ora fra i differenti effetti possibili , sia nel
 » moto di un corpo isolato , sia in quello
 » di molti corpi , che agiscono gli uni su gli
 » altri , ve ne è uno , che in ciascun caso

» dee infallibilmente aver luogo , in conse-
» guenza dell' esistenza sola della materia ,
» ed astrazion fatta da ogni altro principio
» differente , che potrebbe modificare que-
» sto effetto o alterarlo. Ecco dunque il
» cammino , che un filosofo dee seguire ,
» per risolvere la questione di cui si tratta.
» Egli dee da principio tentare di scovrire ,
» per mezzo del raziocinio , quali sarebbero
» le leggi della statica , e della meccanica
» nella materia abbandonata a se stessa ;
» egli dee esaminare in seguito , per mezzo
» dell' esperienza , quali sono queste leggi
» nell' Universo ; se le une e le altre son
» differenti , egli concluderà , che le leggi
» della statica e della meccanica , come
» l' esperienza le dona , sono di verità con-
» tingente , poichè saranno la seguela di
» una volontà particolare ed espressa del-
» l' Essere supremo ; se al contrario le leggi
» date dall' esperienza si accordano con
» quelle , che il solo ragionamento ha fatto
» trovare , egli concluderà , che le leggi
» osservate sono di verità necessaria ; non
» mica in questo senso , che il Creatore
» non abbia potuto stabilire delle leggi in-
» teramente differenti ; ma nel senso , che
» egli non ha giudicato affatto a proposito
» di stabilirne altre , diverse da quelle che

» risultavano dall' essenza stessa della materia. (a)

La questione, che ci occupa, dipende dalla soluzione del seguente problema filosofico: *un essere privo d' intelligenza può avere una potenza attiva?* Se non può averla, e se da un' altra parte l' intelligenza ripugna al corpo; segue necessariamente, che il corpo non può esser dotato di una potenza attiva. Ora se il corpo non può possedere una potenza attiva, esso non può modificar se stesso, nè darsi ciò che non ha; perciò se esso è in quiete non può da se stesso passare nello stato di moto; e se si trova nello stato di moto, non può da se stesso aumentare la sua celerità, nè cambiare la direzione; poichè ciò sarebbe un produrre, un agire il che richiede un potere attivo. Similmente essendo in moto non può arrestarsi da se stesso, nè da se stesso diminuire la sua celerità, poichè ciò essendo un effetto ha bisogno di una causa e di un potere attivo, di cui il corpo è privo. Ora a me sembra evidente, che le seguenti proposizioni sono di verità necessaria, cioè: *un essere privo d' intelligenza*

(a) *Elemens de phil. n.º XVI.*

non può essere attivo. Il corpo è privo d' intelligenza. Ogni effetto dee avere una causa. Questa legge primitiva del moto : Un corpo , essendo in quiete , persevera costantemente nello stato di quiete ; ed essendo in moto continua a muoversi uniformemente , e nella stessa direzione , finchè una causa esterna non produca un cambiamento in esso ; è , in conseguenza una verità necessaria ; e perciò di universalità assoluta applicabile a tutti i corpi , tanto inorganici , che organici.

Ma è egli poi vero , che un essere privo d' intelligenza non può essere attivo ?

Reid , ragiona così : » La potenza di
 » agire implica la potenza di astenersi , e
 » noi non concepiamo affatto come la po-
 » tenza sarebbe determinata ad agire piut-
 » tosto che a non agire in un essere privo
 » di volontà.

» Ogni effetto di una potenza attiva è
 » necessariamente contingente. L' esistenza
 » contingente è quella , che dipende dal
 » potere e dalla volontà di qualche causa ;
 » essa è l' opposto dell' esistenza necessaria ,
 » che noi attribuiamo all' essere supremo ,
 » perchè essa non dipende da alcun potere
 » anteriore. La contingenza è relativa alla
 » potenza attiva , perchè ogni potenza attiva
 » si sviluppa in effetti contingenti , e che

» un effetto contingente non può esistere ,
 » che per lo sviluppamento di una potenza
 » attiva.

» Quando io osservo lo sviluppamento
 » di una pianta , dal germe in cui essa era
 » nascosta sino alla maturità , io so , che
 » dee esservi una causa capace di produrre
 » questo effetto ; ma io non vedo nè la
 » causa , nè il modo della sua azione. Al
 » contrario , in certi moti del mio corpo
 » ed in certe direzioni del mio pensiero ,
 » io so non solamente , che questo effetto
 » ha bisogno di una causa , ma eziandio ,
 » che io sono questa causa ; io ho la co-
 » scienza di ciò che io fo per produrlo.
 » Ciò donde sembra derivare non solamente
 » il concetto di una causa , ma il concetto
 » il più chiaro , che noi possiamo formarci
 » dell' attività , o dello sviluppamento della
 » potenza attiva , è la coscienza della nostra
 » propria attività.

» Il solo concetto distinto , che io pos-
 » so formarmi della potenza attiva , si è ,
 » che essa è in un essere l' attributo in
 » virtù del quale egli può fare certi atti ,
 » se lo vuole.

» Se dunque alcuno afferma , che un
 » essere può essere la causa efficiente di
 » un' azione , ed aver la potenza di pro-
 » durla , sebbene esso non possa nè conce-

» pirla , nè volerla , egli parla una lingua,
» che io non comprendo affatto.

» Egli mi sembra dunque molto pro-
» babile , che gli esseri dotati di qualche
» grado d' intendimento , e di volontà ,
» possono soli posseder la potenza attiva ,
» e che gli esseri inanimati sono puramente
» passivi , e non hanno alcuna attività
» reale. (a)

» Se la potenza attiva , nel suo senso
» proprio ; implica un soggetto dotato di
» volontà , e d' intelligenza , che cosa di-
» remo noi di quelle forze , che i fisici
» c' insegnano a' supporre nella materia ,
» come l' attrazione de' corpi, il magnetismo,
» l' elettricità , la gravitazione , e le altre ?
» Non è forse universalmente ammesso ,
» che i corpi pesanti scendono verso la
» terra per la forza di gravitazione; che per
» la stessa forza , la luna , come tutti i
» pianeti , e tutte le comete sono ritenuti
» nelle loro orbite ?

» L' autore della scoperta della gravi-
» tazione sapeva perfettamente , che egli
» non aveva preso la causa reale de' feno-
» meni , ma solamente la legge o la rego-

(a) *Facoltà attive Saggio 1. cap. 7.*
Tom. VI.

» la , secondo la quale agisce la causa
 » incognita per produrli.

» I filosofi esatti attaccano un senso
 » preciso a' termini , che essi impiegano
 » nella scienza ; e quando eglino pretendono
 » no mostrar la causa di un fenomeno della
 » natura , eglino intendono per *causa* una
 » legge della natura di cui questo fenomeno
 » è la conseguenza necessaria.

» L'oggetto della filosofia naturale ,
 » come Newton l'insegna espressamente ,
 » può ridursi a questi due capi : primiera-
 » mente , per una giusta induzione fondata
 » su l'osservazione e l'esperienza , di sco-
 » vrire le leggi della natura ; ed in secon-
 » do luogo , applicare queste leggi alla
 » spiegazione de' fenomeni.

» Ma anche supponendo, che le scien-
 » ze fisiche fossero pervenute all'ultima
 » perfezione , esse non avrebbero mica po-
 » sto in luce la causa reale di un solo
 » fenomeno della natura. » (a)

Secondo l'esposta dottrina è incontrastabile , che il corpo non può da se stesso passare dallo stato di quiete a quello di moto , nè da quello di moto a quello di

(a) *Loc. cit. cap. vi.*

quiete; nè può in qualunque modo alterare il moto. Ma segue pure, che niun altro corpo può esser la causa esterna di tali effetti; e che perciò tutti gli effetti naturali hanno per causa unica la divina volontà. Questa dottrina toglie dunque tutte le cause efficienti meccaniche, cioè prive d'intelligenza.

Altri filosofi distinguono la causa libera dalla causa necessaria. *La causa libera*, eglino dicono, è quella, che poste tutte le cose necessarie per agire, ha il potere di non agire; *la causa necessaria* al contrario è quella, la quale poste tutte le cose necessarie per agire, non ha il potere di non agire, ma necessariamente agisce. Lo spirito umano ne' suoi voleri particolari essendo libero, egli nell'atto che vuole ha il potere di non volere; e prima di volere aveva il potere di volere e di non volere; ma il fuoco vicino alla stoppa, non può non bruciarla. Poichè è causa necessaria.

Io credo, che si debbano ammettere degli effetti naturali, i quali seguono necessariamente dallo stato antecedente del mondo de' corpi. Per rendere chiaro il mio pensiero io suppongo, che Dio abbia voluto, che tutti i corpi terrestri tendano costantemente al centro della terra: egli è certo, che un corpo, il quale è pesante, ha un

certo modo, una certa qualità, che noi chiamiamo peso; sebbene non sappiamo che cosa essa sia; possiamo dunque, anzi dobbiamo supporre, che Dio creando i corpi terrestri, li abbia creato con questa qualità, ed in modo che questa qualità fosse in essa costante, ed inalterabile. Da ciò seguono questi effetti: 1.° un corpo pesante non sostenuto cade necessariamente, o se si vuole, naturalmente; quando dunque io vedo, che tolto l'impedimento, che impediva un grave di non cadere, esso cade; io posso riguardare questa caduta, come un effetto, di cui la causa efficiente è il corpo grave; 2.° essendo la gravità costante nel corpo, se il corpo nel fine del primo istante della sua caduta acquista un grado di velocità, nel fine del secondo ne avrà due; tutto ciò deriva dalla qualità costante, di cui è stato dotato il corpo, nel primo istante della creazione, dall'Autore Supremo della natura. Si dee concepire il grave come un soggetto animato da una forza, che produce in esso il moto verso il centro della terra, e che in un istante gl'imprime una certa velocità. Tutti gli effetti, che derivano da essa, sono effetti naturali, e non liberi. Essi nascono dall'essenza del corpo pesante. Sebbene dunque le sole cause libere si dicano, e sieno cause per eccellenza; ciò non

importa, che non si ammettano nella natura effetti necessarij derivanti da cause meccaniche; e perciò de' fatti in connessione, e non solamente in congiunzione; ed affinchè si determini esattamente il senso dei vocaboli *causa libera*, e *causa necessaria*, io dico; che l'effetto derivante dalla causa libera è, non perchè la causa è; ma perchè la causa lo fa essere; laddove l'effetto della causa necessaria è perchè la causa è, non già perchè la causa lo fa essere. Se una pietra cadendo uccide un uomo, questa morte non accade, perchè la pietra la fa accadere; ma perchè la pietra esiste in tale stato di moto nel tal luogo. Questa morte è un effetto naturale, e necessario dell'esistenza della pietra in un tale stato, esistenza, che dipende da cause esteriori, e di cui la pietra non è mica l'autore,

Le cause libere hanno il potere di fare incominciare alcune serie di effetti nella natura, e di non farle incominciare. Esse son cause prime di tali serie. Le cause necessarie non hanno questo potere; esse non sono mai cause prime di alcuna serie. Iddio, causa libera dell'Universo, è causa prima dell'intero universo; Cesare, che usurpa la sovranità in Roma, è causa prima di tutta la serie, derivata dalla sua risoluzione di farsi il Sovrano di Roma; poichè è egli

che ha dato a se stesso questa risoluzione ; ed essa non ha per sua causa prima , che la volontà libera di Cesare, che poteva farla esistere , e non farla esistere. L' uomo ha ricevuto da Dio il potere di volere , o di non volere alcune date cose ; poichè questo potere è un elemento del suo essere ; ma egli non ha ricevuto da Dio i particolari voleri , di cui io parlo. La pietra che cade ed uccide un uomo non è causa prima di questo effetto ; esso dipende dallo stato antecedente della pietra , stato che la pietra non ha dato a se stessa ; ma che ha ricevuto da cause esteriori , e ciò finchè si risale allo stato primitivo della pietra ; o de' suoi elementi , che essa ha ricevuto da Dio.

La dottrina , che pone le cause efficienti meccaniche nella natura non esclude l' impotenza del corpo a darsi ciò che non ha , o a togliersi ciò che ha : questa impotenza , che io chiamo *l' inerzia del corpo* è il fondamento delle leggi del moto.

L' idea di un corpo , che dallo stato di quiete passa allo stato di moto , è l' idea di un corpo , in cui comincia ad esistere qualche cosa , cioè in cui si trova un effetto. Ora , come abbiamo dimostrato , ogni effetto suppone necessariamente l' esistenza della causa efficiente , che lo produce ; vi ha dunque una causa efficiente , che fa passare

il corpo dallo stato di quiete a quello di moto. Ma una tal causa efficiente non può essere il corpo stesso, il quale passa dalla quiete al moto; poichè l'effetto esiste, perchè la causa efficiente necessaria esiste; e quì il moto non esiste, perchè esiste la quiete, anzi esso suppone la cessazione della quiete: due stati che si distruggono non possono contenere l'uno la ragion sufficiente dell'altro; nè può dirsi il corpo è in moto, perchè era in quiete; la causa del moto è perciò fuori del corpo. La legge dunque enunciata nel modo seguente: *Ogni corpo persevera nello stato di quiete, fintanto che qualche causa non l'obbliga a muoversi*, è una verità necessaria, come lo è la proposizione: *Non vi è effetto senza una causa*.

Ma se si enuncia con qualche diversità la legge, di cui parliamo, determinando la causa, cioè nel modo seguente: *ogni corpo persevera nello stato di quiete, fintantoche qualche corpo contiguo non l'obbliga a muoversi*; in tal caso la legge diviene una verità contingente. Io conosco evidentemente la necessità di una causa, affinchè un corpo possa passare dallo stato di quiete a quello di moto; ma non vedo mica la necessità, che una tal causa debba essere un corpo contiguo. La legge dunque

concepita nel primo modo esprime una verità necessaria, nel secondo una verità contingente.

Inoltre, un corpo mosso continua a muoversi uniformemente ed in linea retta, fintanto che non venga da un altro corpo obbligato a cambiare velocità, o direzione, o a porsi in quiete. È questo ancora un fatto provato per mezzo dell'esperienza, perchè il moto non cambia direzione, non è accelerato, ritardato, o distrutto, se non quando altri corpi agiscono sul corpo mosso. Noi dobbiamo su questa legge ripetere la stessa distinzione, che abbiamo or ora fatto: essa può essere riguardata come una verità necessaria, se si riferisce ad una causa quale che siasi, e si dee riguardare, come una verità contingente e sperimentale, se la causa, a cui si riferisce, è un corpo; poichè la proposizione seguente: *un corpo mosso continua a muoversi uniformemente, ed in linea retta, fintanto che una causa qualunque non agisce su di esso*, è una verità necessaria; per cambiare la direzione, la velocità, e per distruggere il moto esistente in un corpo è necessario produrre un effetto; e perciò vi bisogna una causa; ora una tal causa non può riporsi nel corpo stesso, il cui stato è cambiato, poichè nell'esistenza del moto non si trova la ragione

della sua distruzione, nè in una celerità minore si trova la ragione di una maggiore, e generalmente in uno stato, che esclude un secondo stato, non può trovarsi la ragione di quest' ultimo. La proposizione così espressa è dunque appoggiata sul principio della causalità; e perciò è necessaria. Ma se la proposizione si enuncia a quest' altro modo: *un corpo mosso continua a muoversi, uniformemente ed in linea retta, fintanto che un altro corpo non agisca su di esso*, essa esprime un giudizio contingente e sperimentale.

Il principio generale, con cui si possono spiegare tutte le particolari leggi del moto si è: *niun corpo può darsi il moto, che non ha, nè distruggere quello che ha*. Un tal principio è un' applicazione del principio più generale della causalità. Supponiamo, ad oggetto di dare un esempio dell' applicazione del premesso principio, che un corpo in moto ne incontri un altro in quiete, dico essere una legge di moto, *che il primò debba comunicare al secondo una porzione del suo moto*. È necessario, che il corpo in moto, o spinga innanzi il corpo urtato, o non lo spinga innanzi; nel primo caso se il corpo urtante non comunicasse porzione del suo moto al corpo urtato, quest' ultimo passerebbe da

se stesso dallo stato di quiete a quello di moto, il che è contrario al principio enunciato; nel secondo caso se il corpo urtante non comunicasse alcun moto al corpo urtato, e ciò non ostante si ponesse in quiete, distruggerebbe il moto che ha, il che è anche contrario al principio enunciato. Il corpo in moto dunque urtando quello in quiete, comunica al secondo porzione del suo moto, e la porzione, che perde il corpo urtante è uguale a quella, che acquista il corpo urtato. In un modo simile coll'applicazione dell'enunciato principio a' casi particolari, si deducono le altre leggi del moto.

Riflettendo su la legge, che abbiamo spiegato, si vede, che in essa non si suppongono altre cause agenti nell'urto se non che le cause meccaniche. In questa supposizione solamente la legge enunciata è una verità necessaria. La sua necessità è ipotetica. La dottrina stabilita è di accordo colla possibilità de' miracoli, la quale è il fondamento della religion rivelata. L'Autore Supremo della natura può sospendere le leggi del moto relative alle cause meccaniche, e produrre un fatto contrario a queste leggi contingenti, ma non mica contrario alle leggi necessarie della causalità. *Un corpo pesante non sostenuto cade.* Ora esso può

esser sostenuto da un altro corpo, il quale distruggendo il moto, che la gravità imprime al primo, impedisce la caduta di questo; e può anche esser sostenuto da una causa spirituale invisibile, la quale, distruggendo lo stesso moto del grave, impedisce la caduta di esso: nel primo caso la quiete del grave è un effetto naturale: nel secondo un effetto soprannaturale, cioè un miracolo.

§. 91. Il raziocinio misto é utile 1.° per classificare i fatti della natura; 2.° per farci conoscere alcuni rapporti fra questi fatti, che noi conosciamo fra le idee conformi a' fatti; 3.° a svelarci de' fatti, che l'esperienza non ci manifesta immediatamente. Per eseguire quest'ultimo uffizio il raziocinio, mette in opera due mezzi; uno di questi consiste nel dedurre dall'esistenza di un soggetto, che cade immediatamente sotto l'esperienza, l'esistenza di una qualità, che sotto l'esperienza immediatamente non cade; l'altro consiste nel dedurre da un effetto, che si sperimenta, una causa, che immediatamente non si sperimenta, o da una causa, che si sperimenta, un effetto, che immediatamente non si sperimenta.

Sebbene il primo modo di deduzione, relativamente a noi, consiste pure nella relazione di causalità; poichè noi quali-

fichiamo gli oggetti esterni, per le impressioni o sensazioni, che essi in noi producono; pure, siccome le sensazioni ci fanno legittimamente supporre negli oggetti esterni, che ce le producono, alcune qualità reali sebbene ignote, che rendono gli oggetti atti a produrci alcune date sensazioni, così si possono riguardare queste qualità come qualche cosa di assoluto, indipendente dalle sensazioni medesime.

Ora per tutti e due i modi di dedurre de' fatti, possono introdursi degli errori; e giova, per evitarli, conoscere il modo della loro generazione.

Noi abbiamo veduto un soggetto costantemente dotato di una tal qualità; vedendolo di nuovo lo giudichiamo ancora fornito della qualità stessa. Ma questi soggetti si offrono a noi con circostanze particolari. Ora non tutte queste circostanze particolari sono necessarie, acciò esista la qualità in quistione: alcune sono accidentali, e la qualità può esistere senza di esse, ed è dalle stesse indipendente; altre sono essenziali, e senza di esse la qualità non può esistere. Può avvenire, che noi riguardassimo come essenziali alcune circostanze accidentali, e come accidentali alcune circostanze essenziali; e così cadremo in errore. Fa d'uopo rischiarare ciò per mezzo degli esempi.

Bevendo dell' acqua pura nella vasca di una fontana , si estingue la mia sete. Supponendo , che abbia per la prima volta fatto questa esperienza , posso io conoscere quali modificazioni e circostanze sieno necessarie acciò l' acqua abbia la qualità di estinguer la sete ? Quì l' acqua si beve da me in una vasca : essa viene nella vasca da una fontana : per averla io son obbligato a rivolgere la bocca in giù , su la superficie orizzontale dell' acqua nella vasca : tutte queste circostanze del fatto , io domando , son esse necessarie all' estinzione della sete ? Io ripeto l' esperienza con circostanze diverse : prendo dell' acqua in una coppa e la bevo, versandola nella mia bocca : ecco due circostanze cambiate ; la circostanza cioè del luogo dell' acqua , poichè questa non è più nella vasca della fontana , ma nella coppa ; e la circostanza della posizione del mio corpo quando la bevo. Io dunque , istruito dall' esperienza riguarderò come accidentali, per la qualità di estinguer la sete , le circostanze del luogo dell' acqua , e della posizione del mio corpo nel averla. Ma se avessi pronunciato il mio giudizio, pria della seconda esperienza , riguardando come essenziali all' estinzione della sete le due circostanze , di cui ho parlato , sarei caduto in errore. Seguiamo a meditare su l' e-

sempio proposto. Domando di nuovo : la circostanza , di aver l'acqua che bevo , l'origine da una fontana , è essa accidentale , o pure essenziale alla qualità di estinguer la sete ? Se mi limitassi alle due esperienze , potrei , riguardando questa circostanza come essenziale , pronunciare un giudizio falso. Ma se ripeterò l'esperienza , prendendo dell'acqua in un fiume , in un pozzo , in un lago , troverò , che bevendola mi estingue ancora la sete ; e riguarderò la circostanza dell'origine dell'acqua come accidentale alla qualità di estinguer la sete. Questo giudizio nondimeno è erroneo , generalmente preso , ed un'esperienza più estesa lo correggerà. Per accidente prendo in una coppa dell'acqua del mare : essa mi presenta alla vista quasi le stesse apparenze di quelle , che mi presenta l'acqua presa da una fontana , da un fiume , da un pozzo , da un lago ; io giudico perciò , riguardando come accidentale sotto tutti i riguardi , la circostanza dell'origine dell'acqua , che questa acqua del mare estinguerà eziandio la mia sete ; ma bevendo la troverò , che mi son ingannato. Io cado in questo errore per un'esperienza troppo limitata ed insufficiente a farmi pronunciare un giudizio esatto. Continuando le mie esperienze troverò , che l'acqua piovana pura ha costan-

temente la qualità di estinguer la sete , o che sia presa da un pozzo , o da un lago , o da un ruscelletto ; io dunque giudicherò , che le acque originate dalle piogge sieno potabili : se scioglierò della neve in acqua , troverò questa potabile ancora : se gusterò le gocce della brina , queste mi presenteranno la stessa sensazione. Io dunque riguarderò come potabili tutte le acque , che derivano dalle piogge , dalle nevi sciolte , e dalle brine ; e giudicherò , che le fontane , i fiumi , i ruscelli , i laghi , hanno una comune origine nelle piogge , nelle nevi , nelle brine. M' ingannerei pur tutta via , se credessi potabili tutte le acque terrestri , e che non vengono per diramazione dal mare ; mentre troverei delle acque ancora salse e non dolci. Ingrandendo il campo dell' esperienza si perverrà dunque , nei giudizj di fatto , ad allontanare tutte le modificazioni e circostanze accidentali , ed a farvi entrare quelle , che sono essenziali , cioè necessarie per l' esistenza della qualità , che si afferma di un dato soggetto. Così , nell' esempio rapportato , una speranza estesa ci obbliga a riguardare come indifferente alla qualità di estinguer la sete , la circostanza , che l' acqua sia bevuta in una vasca di una fontana , o in una coppa di ferro , o di creta ec. ; che sia presa in un

fiume, in un pozzo, in una fontana, o in un lago; ma ci obbliga a riguardar come essenziale, che l'acqua sia scevra de' principj salini, e di altri, che le tolgono la qualità di cui parliamo.

» Come l'esperienza è il solo mezzo,
 » che noi abbiamo per iscovrire il legame
 » degli avvenimenti naturali; allora che
 » osserviamo un fenomeno, preceduto da
 » molte circostanze diverse, egli ci è im-
 » possibile di determinare, per mezzo di
 » alcun ragionamento anteriore, *a priori*,
 » quali son quelle di queste circostanze,
 » che bisogna riguardare come *costanti* o
 » come *accidentali*. Se nel corso delle no-
 » stre esperienze, la stessa combinazione di
 » circostanze si offre sempre a noi senza
 » alcun cambiamento, e che lo stesso ef-
 » fetto risulta costantemente; noi siamo
 » condannati ad ignorare, se questo effetto
 » è legato a tutta la combinazione, o so-
 » lamente ad alcune circostanze, che vien-
 » trano come elementi. Se dunque noi vo-
 » gliamo riprodurre questo stesso effetto,
 » la sola regola, che possiamo seguire con
 » confidenza, è d'imitare la stessa combi-
 » nazione di circostanze, che abbiamo ve-
 » duto precederlo, e di non ometterne as-
 » solutamente alcuna. Per determinare con
 » precisione le leggi generali della natura,

» per ispogliare le vere cause fisiche dalle
 » circostanze accidentali , che le circonda-
 » no ; bisogna che noi potessimo separare
 » le circostanze , che si offrono a noi com-
 » binate , variarne le combinazioni , ed os-
 » servare gli effetti di questi differenti ten-
 » tativi.

» Si trovano molti di questi errori
 » negli scritti de' fisici , che hanno seguito
 » immediatamente Bacone. Convinti dai
 » suoi argomenti , che l' esperienza sola
 » può istruirci delle leggi della natura ,
 » e che invano si cercano per mezzo del
 » raziocinio, privo di questa luce, *a priori*;
 » questi filosofi si gettarono alcune volte
 » nell' altro estremo. Si son veduti racco-
 » gliere , con una specie di superstizione ,
 » tutte le circostanze dell' esperienze , che
 » eglino avevano tentate , comunque indif-
 » ferenti e minute esse fossero ; delle cir-
 » costanze evidentemente accidentali , al-
 » cune volte ancora ridicole. Appena il
 » lettore vorrà egli credere, che la seguen-
 » te ricetta contro la dissenteria sia tradotta
 » vocabolo per vocabolo dalle opere di
 » Boyle : *Prendete l' osso della coscia di*
 » *un impiccato (forse un altro farebbe lo*
 » *stesso effetto ; ma questo è quello , che*
 » *è stato impiegato) ; calcinatelo sino*
 » *alla bianchezza, e dopo di aver purgato*

Tom. VI.

32

» l' ammalato coll' antimonio , dategli
 » una dramma di questa polvere bianca
 » in una sola presa , in qualche buon
 » cordiale, sia conserva, sia liquore. (a)

Gli uomini cadono dunque in errore riguardando come essenziali alcune associazioni accidentali. Questa spezie di false deduzioni chiamasi da' logici il sofisma : *cum hoc ergo propter hoc* , si chiama eziandio *fallacia di accidentale*. Io ne ho recato molti altri esempj nella mia logica mista.

Si può egualmente cadere in errore, riguardando come accidentale , e non influente all' esistenza di una data qualità , una cosa che realmente influisce , e da cui la qualità dipende. Un tal errore si chiama da' logici passare *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*. Un uomo religioso, il quale opera in forza della sua credenza, può avere alcune opiuiioni religiose false , associarle a' dommi veri della religione , e fare , in forza delle stesse , alcune azioni viziose. Se un nemico della vera religione

(a) *Dugald-Stewart philosoph. de l' esprit humain tom. II. cap. V. par. 2.^{da} sez. 1.^a*

volesse da siffatti esempj dedurre, che l'influenza della vera religione è pernicioso alla società, commetterebbe l'errore, di cui abbiamo parlato. L'influenza pernicioso alla società si può attribuire a colui, che credendo la vera religione opera per essa, accidentalmente o condizionatamente, non già assolutamente. Un tale uomo opera male, non perchè opera in forza de' veri dommi della religione, ma in forza de' falsi.

§. 92. La congiunzione fra la causa e l'effetto, qualunque dottrina si voglia adottare su le cause efficienti, dee esser costante. Ma se due fatti sono costantemente l'uno al seguito dell'altro, si può egli legittimamente concludere, che il fatto antecedente sia la causa, ed il fatto seguente l'effetto? Un tal segno, che i seguaci della dottrina di *Hume* su la causalità, pongono solamente per la conoscenza delle cause e degli effetti, è fallace. Se osserviamo due stelle contigue, la nascita dell'una su l'orizzonte è costantemente seguita dalla nascita dell'altra; intanto niuno inferisce, che il moto della prima sia la causa del moto della seconda: se in un vase di acqua io rimuovo un turacciolo posto in uno de' lati, l'acqua scorre pel foro del vase. Questi fatti esistono costantemente l'uno al seguito

dell' altro ; intanto, niuno pensa , che il rimuovere il turacciolo sia la causa dello sgorgo dell' acqua : se recido il cordone , che tiene sospesa una lumiera alla soffitta di una galleria , la lumiera cade ; qual filosofo ha detto , o potrà dire giammai , che la recisione del cordone sia la causa di questa caduta ? La luce e le tenebre sono due fatti costantemente l' uno al seguito dell' altro ; ma niun uomo di buon senso ha giammai chiamato uno di essi causa dell' altro.

Qual mezzo abbiamo noi dunque , per non ingannarci nell' investigazione delle cause e degli effetti ? Ecco un importante problema da risolvere.

Tre mi sembrano essere le condizioni, acciò il nostro giudizio su la causalità fosse giusto : 1. ° La causa e l' effetto debbono essere tutti e due de' fatti avverati : 2. ° debbono essere inseparabili l' uno dall' altro : 3. ° dee l' effetto essere spiegabile per mezzo della causa , il che è lo stesso , che dire co' leibniziani , che la causa dee contenere la ragion sufficiente dell' effetto. La costante unione di due fatti è necessaria, acciò potessimo giudicare con verità , che l' uno sia causa e l' altro effetto ; ma la congiunzione filosofica delle cause richiede dippiù : ella esige di vedersi una relazione

fra la causa e l' effetto, in modo da potersi spiegare l' effetto per la causa ; senza di ciò la filosofia naturale sarebbe impossibile. Egli è vero , che noi non possiamo risalire sino a' primi principj delle cose ; ma partendo da alcuni fatti primitivi , possiamo con questi legare una moltitudine di altri fatti ; e così acquistare una certa conoscenza filosofica della natura.

L' errore popolare dell' influenza delle comete su i mali del genere umano si conosce , non solamente per la incostante unione di questi mali coll' apparizione delle comete , ma eziandio dal non potersi rendere ragione di essi per l' impulso delle comete su la terra. La guerra non dipende dall' impulso meccanico de' corpi ; ma dalla libera volontà degli uomini; l' attribuir dunque le guerre alle comete è un errore. Inoltre , lo spazio per cui s' innalzano i vapori , e l' esalazioni della terra non è più di circa a tre o quattro leghe ; come dunque può credersi , che l' atmosfera delle comete si estenda a mille milioni di leghe ? Le comete , inviano solamente su la terra , per riflessione , i raggi della luce , che ricevono dal Sole ; e l' azione della luce è sì debole relativamente a noi , che una lampade accesa , in mezzo di una campagna , rischiara e riscalda l' aria d' intorno più di

quello, che può farlo la luce della cometa. Le comete non possono dunque produrre, per mezzo dell' impulso, gli avvenimenti, che l' opinione popolare ad esse attribuisce.

§. 93. Ma che cosa dobbiamo pensare, dirà taluno, dell' attrazione? In questa i corpi non operano gli uni su gli altri per impulso. Intendendo per *attrazione* il moto naturale di un corpo verso di un altro; l' attrazione è un fatto primitivo di cui ignoriamo la causa: « La moltitudine, dice » il Sig. d' Alembert, assuefatta a veder » cadere un corpo tosto che non è sostenuto, » crede, che questa sola ragione basta per » obbligare il corpo a discendere. Ma è » facile, di distrugger questo pregiudizio » con una riflessione molto semplice. Sup- » ponghiamo un corpo collocato su di una » tavola orizzontale; perchè non si muove » esso orizzontalmente lungo la tavola, » giacchè nulla l' impedisce? Perché non » si muove esso di basso in alto, giacchè » nulla si oppone al suo moto in questa » direzione? Perché finalmente si muove » esso dall' alto in basso in preferenza di » ogni altra direzione, poichè per se stesso » è evidentemente indifferente a muoversi » in una direzione piuttosto che in un' al- » tra? Non avviene dunque senza ragione,

» che i filosofi si sorprendono di veder ca-
» dera una pietra; e questo fenomeno tan-
» to comune è in effetto uno de' più
» maravigliosi, che ci presenta la na-
» tura (a).

(a) *Elémens de phil. n. XVI.*



CAP. IX.

DELLA CERTEZZA
DELLE NOSTRE CONOSCENZE.

§. 94. **L**A certezza è un' affezione , un modo di essere dell' anima nostra. Lo stato di certezza , come quello d' incertezza sono forse indefinibili. Ognuno , per cagion di esempio è certo , che il numero delle stelle dee essere o pari o impari ; ma niuno è certo , che ogni stella fissa sia il centro di un sistema planetario , che nella luna vi sieno degli abitatori della specie umana.

L' esistenza de' due stati di certezza , e d' incertezza , nello spirito umano , è dunque un fatto incontrastabile ; ma io credo , che queste due affezioni , che si chiamano *certezza* , ed *incertezza* sieno indefinibili. Esaminiamo intanto ciò che è relativo a queste due affezioni intellettuali.

» I volgari metafisici , dice l' illustre

Filangieri, » ci han dato un' idea erronea
 » della certezza, e da questa idea ne han
 » dedotti risultati anche più erronei, per
 » aver voluto confondere i rapporti delle
 » cose. Essi han cercata la certezza nella
 » *proposizione*, quando questa non doveva
 » cercarsi che nell' animo dell' uomo. Per
 » questo essi han confusa la certezza mo-
 » rale, e la certezza fisica colla probabi-
 » lità; per questo essi non hanno attribuito
 » il nome di certezza assoluta, che alla
 » sola certezza metafisica. La definizione,
 » che io ne darò, svilupperà meglio que-
 » st' idea.

» La certezza, in generale, non è
 » altro che lo stato dell' animo sicuro di
 » una proposizione. Io veggio dunque nella
 » certezza una passione dell' animo, indi-
 » pendente dalla verità o falsità assoluta
 » della proposizione, sulla quale essa cade.
 » Io posso infatti creder vera una propo-
 » sizione che di sua natura è falsa, e questa
 » credenza può essere in me una certezza.
 » Io posso anche esser certo di una propo-
 » sizione, della quale un altro dubita,
 » e posso dubitare di quella, della quale
 » un altro è certo. Quante volte la certez-
 » za è caduta su l' errore, e 'l dubbio
 » sulla verità! L' istoria della filosofia non
 » è altro che l' istoria di simili fenomeni.

» Non confondiamo dunque le idee le più
 » distinte tra loro. La *verità*, o la *falsità*
 » è nella proposizione; la *certezza*, l'*in-*
 » *certezza*, il *dubbio*, è unicamente nel-
 » l'animo. Un esempio rischiarerà meglio
 » queste idee.

» Supponiamo che un geometra medi-
 » tando sulle sezioni del cono di Apollonio
 » faccia la scoperta di una nuova proposi-
 » zione, e supponiamo che questa nuova
 » proposizione sia erronea. Un equivoco,
 » che non si manifesta a' suoi occhi, fa
 » che cada a terra tutta la sua dimostra-
 » zione. In questa ipotesi, se prima di
 » avvertire il geometra del suo errore, gli
 » si domandasse, s'egli sia certo della ve-
 » rità della sua proposizione, e di qual
 » natura sia questa sua certezza, quale sa-
 » rebbe la sua risposta? Egli risponderebbe
 » senza dubbio, ch'è tanto certo della verità
 » della sua proposizione, quanto è certo, che
 » i tre angoli di un triangolo sono uguali a
 » due retti; e che se questa è una certez-
 » za metafisica, quella, che ha per ogget-
 » to la proposizione da lui scoperta, lo
 » sarà ugualmente. Or supponiamo, che
 » questo stesso geometra, dopo essere stato
 » in questa metafisica certezza per qualche
 » tempo, avvertito da un altro geometra,
 » si ricreda del suo errore; supponiamo,

» che l'equivoco nel quale era caduto, si
 » manifesti a' suoi occhi, e che vegga tutta
 » la falsità della sua dimostrazione da lui
 » creduta fino a quel punto incontrastabile;
 » in questo caso che mai avverrà? Ne av-
 » verrà, che da una metafisica certezza del-
 » la verità della sua proposizione passerà ad
 » una metafisica certezza della sua falsità,
 » senza che i gradi di questa seconda
 » certezza sieno maggiori di quelli della
 » prima. Noi avremo dunque nell'istesso
 » oggetto una metafisica certezza distrutta
 » da un'altra metafisica certezza.

» Dopo queste riflessioni, dove tro-
 » veremo noi più la certezza assoluta?..
 » Noi abbiám veduto, come una certezza
 » metafisica può esser distrutta da un'altra
 » certezza metafisica. Vediamo ora, come
 » una certezza metafisica in un uomo può
 » essere probabilità o dubbio in un al-
 » tro, e come in due diverse persone, e
 » sopra due proposizioni diverse, in una
 » la certezza metafisica sarà maggiore della
 » certezza morale, e nell'altra la certezza
 » morale sarà maggiore della certezza me-
 » tafisica. Due esempj mostreranno eviden-
 » temente queste due verità. Quando le
 » proprietà della spirale non si erano an-
 » cora altrimenti dimostrate, che per la
 » strada tortuosa ed intrigata tenuta da Ar-

» chimede , uno de' migliori geometri del
 » secolo passato non potè mai accertarsi
 » della loro verità; ed un altro ne accusò
 » l'autore di paralogismo. Le proprietà
 » dunque della spirale , che Archimede
 » aveva ritrovate , e che per lui erano me-
 » tafisicamente certe , come qualunque altra
 » proprietà di qualunque altra curva , era-
 » no semplicemente probabili per un altro
 » geometra , ed erano più che dubbie , più
 » che incerte , e forse anche credute false
 » da un altro. Sul' istesso oggetto dunque
 » la certezza metafisica di un uomo , può
 » essere probabilità o dubbio in un altro.
 » Vediamo ora come in due proposizioni
 » diverse la certezza metafisica in uno può
 » essere maggiore della certezza morale ;
 » ed in un altro la certezza morale può
 » esser maggiore della certezza metafisica.

» È una certezza metafisica , secondo
 » l'idea comune , che si ha della certezza,
 » che ne' triangoli rettangoli il quadrato
 » dell' *ipotenusa* è uguale alla somma de'
 » quadrati , che si fanno ne' *cateti* ; ed é
 » una certezza morale , che Cesare conqui-
 » stò le Gallie. Si domanda : quale di que-
 » ste due proposizioni sarà più certa per
 » un uomo ? Io rispondo , che per un geo-
 » metra sarà più certa la prima , e per un
 » filologo la seconda. Manca al geometra

» la cognizione intera di tutti quei monu-
 » menti, che attestano la conquista di Ce-
 » sare, e manca al filologo la cognizione
 » intera di tutti quei principj, di tutte
 » quelle proposizioni, di tutti quei razio-
 » cinj, che dimostrano l'uguaglianza del
 » quadrato dell'ipotenusa co' quadrati de'
 » cateti, o se ha la cognizione di tutte
 » queste cose, egli non ha l'uso di com-
 » binarle con tanta franchezza quanta se
 » ne richiede per vederne tutt' i rapporti,
 » tutt' i risultati. Nella certezza dunque
 » non vi è niente di assoluto: tutto in essa
 » è relativo; e i gradi di maggiore o mi-
 » nore certezza così di due uomini sull'istes-
 » sa proposizione, come di un istesso uo-
 » mo sopra due proposizioni diverse, non
 » si possono ritrovare che nella disposizione
 » dell' animo di colui che gli ha.

» I metafisici, come si è osservato,
 » distinguono tre diverse specie di certez-
 » ze, l'una *metafisica*, l'altra *fisica*, e
 » l'altra *morale*. Essi, come si è detto,
 » non trovano la certezza assoluta che nel-
 » la prima; nella seconda trovano una gran-
 » dissima probabilità, ma non una certezza
 » assoluta; nella terza finalmente trovano
 » anche una gran probabilità, ma minore
 » di quella, che ritrovano nella seconda.

» Secondo questa ripartizione dunque

» la certezza morale è l'infima, la fisica
 » è la media, la metafisica è l'ottima. Ma
 » se essi avessero determinata la vera idea
 » della certezza, se essi l'avessero guardata
 » in quel punto di veduta nel quale è sta-
 » ta da noi definita; se avessero veduto,
 » che la certezza è nell'animo, e non nel-
 » la proposizione, avrebbero conosciuta la
 » insussistenza di questa distinzione di ge-
 » rarchie; avrebbero veduto, che per un
 » uomo di buon senso, la certezza dell'e-
 » sistenza di Roma (che per colui, che
 » non vi è mai stato, è una certezza mo-
 » rale), è ugualmente forte di qualunque
 » certezza metafisica, e si sarebbero final-
 » mente contentati di distinguere con que-
 » sti tre diversi nomi le diverse certezze,
 » non per il loro relativo valore, il quale
 » è unicamente dipendente dalle disposizioni
 » dell'animo di colui che le ha, ma per
 » la diversa natura delle proposizioni, su
 » le quali può cadere la certezza istessa.

» Per non urtare dunque nell'istesso
 » errore, noi non distingueremo queste tre
 » specie di certezze, che dalla natura della
 » proposizione sulla quale si determina la
 » certezza. Se la proposizione sulla quale
 » cade la mia certezza, contiene il rappor-
 » to d'idee puramente astratte, la certezza
 » si chiamerà metafisica, se contiene il

» rapporto d'idee puramente sensibili, la
 » certezza si chiamerà fisica; se contiene
 » finalmente il rapporto d'idee morali e di
 » fatto, come sarebbe, per esempio, il
 » valore delle testimonianze, degl'indizj,
 » de' monumenti ec., allora la certezza si
 » chiamerà *morale* o *pure istorica*. (a)

§. 95. Facciamo alcune osservazioni su quanto dice questo valent' uomo. Egli pretende, in primo luogo, di darci una definizione della certezza dicendo. » La certezza » non è altro che lo stato dell' animo sicuro di una proposizione. » Ciò è lo stesso che dire: *la certezza non è altro che lo stato dell' animo certo di una proposizione*. È evidente, che questa definizione è viziosa, poichè il definito entra nella definizione.

Egli è vero, che la certezza o incertezza di una proposizione è indipendente dalla verità o falsità della proposizione stessa, ma bisogna ammettere, che il giudizio su la certezza o l'incertezza di una proposizione è ancora o vero, o falso. Supponiamo, che uno pretenda, che la quarta proposizione

(a) *Filangieri Scienza della legislazione lib. III. cap. XIII.*

dell'elementare di *Euclide* non sia certa, potremmo astenerci dall'imputargli un giudizio erroneo? Quando si forma un giudizio su la certezza di una proposizione, si forma un giudizio su la sufficienza o insufficienza de' motivi, che si adducono in conferma di questa proposizione; ed un tal giudizio dee essere o vero o falso.

Abbiamo distinto le verità necessarie dalle verità contingenti, e fa d'uopo ancora distinguer queste in quelle, che hanno per oggetto le costanti leggi della natura, e quelle, che hanno per oggetto le azioni libere degli uomini. Lo spirito percepisce il rapporto fra il predicato, ed il soggetto, nelle prime in un modo diverso, in cui lo percepisce nelle seconde, e nelle terze; e nelle seconde lo percepisce ancora in un modo diverso, in cui lo percepisce nelle terze. *Il cerchio ha i raggi uguali. L'oro è malleabile; Cesare ha conquistato le Gallie.* Ecco tre giudizi espressi colle parole. Ma questi giudizi sono di diversa natura pel diverso modo, in cui lo spirito può percepire il rapporto fra il predicato ed il soggetto. Per conoscere questo modo diverso basta enunciarlo nelle proposizioni così: *Il cerchio ha necessariamente i raggi uguali. L'oro è naturalmente, o*

costantemente malleabile. Cesare ha liberamente conquistato le Gallie.

Fa d'uopo distinguere il sentimento della certezza dal giudizio su la certezza. Il primo è la coscienza di un giudizio riguardato come certo. Il secondo è un giudizio vero o falso su la certezza di un altro giudizio ; cioè un giudizio con cui si pensa , che il motivo o numero de' motivi , a favore di un dato giudizio è sufficiente , a costituir la certezza.

La certezza è semplice, ed indivisibile; e perciò non può darsi una certezza maggiore di un'altra certezza , ed é ancora irragionevole d'istituire alcun paragone su i gradi della certezza. (Se la certezza si prende per sentimento , è necessario , che abbia per oggetto o un giudizio certo , o un giudizio incerto ; ciò vale quanto dire , che abbia per oggetto o un giudizio senza il timore d'ingannarsi , o un giudizio col timore d'ingannarsi ; nel primo caso la certezza di sentimento esiste , nel secondo non esiste affatto. Se poi la certezza si prende per giudizio , o si giudica , che il motivo o i motivi a favore di una proposizione non sono sufficienti e non vi ha certezza ; o si giudica , che questi motivi sono sufficienti , e la certezza esiste. Non si parla dunque con esattezza, quando si doman-

da : *Qual certezza è maggiore , la metafisica , la fisica , o la morale ?* Se interrogate un uomo del volgo , che ignora le dispute filosofiche , qual proposizione sia più certa per lui di queste tre : *Due più tre son cinque. Vi è un Sole. Vi è una città* (da lui non veduta) *chiamata Roma* , vedrete che la sua certezza è uguale , perchè è semplice , e non ammette de' gradi.

(Riguardo poi a' filosofi , i quali dicono , che la certezza fisica , e la certezza morale , sono inferiori alla certezza metafisica ; è certo , che eglino non si oppongono a dare il nome di *massima probabilità* alle due enunciate certezze ; ed in tal caso negano , nel loro giudizio , le due certezze ; sebbene sia possibile , che non avendo alcun timore d' ingannarsi ne' giudizj forniti di certezza fisica , e di certezza morale , vi sia in loro una certezza di sentimento.)

Ma sebbene non possa istituirsi alcun paragone , circa il grado della certezza , pure non possono non ammettersi diverse spezie di certezza. Prendiamo le tre proposizioni rapportate di sopra : *Il cerchio ha necessariamente i raggi uguali. L' oro è costantemente malleabile. Cesare ha liberamente conquistato le Gallie.* Se il modo di giudicare in queste proposizioni è diverso

segue , che la coscienza di ciascuno de' tre giudizj rapportati è diversa ancora. La prima racchiude in se il sentimento della necessità del predicato , la seconda quello della costanza , la terza quello dell' *eventualità*. Considerata dunque la certezza nel sentimento , la distinzione delle tre certezze , *metafisica* , *fisica* , e *morale* , mi sembra di doversi ammettere. Se poi la certezza si considera nel giudizio ; l' enunciata distinzione si dee ammettere ancora ; poichè i motivi de' tre giudizj , in forza de' quali lo spirito pronuncia su la certezza , son diversi.

§. 96. Nel libro de' pensieri di *Pascal*, si trova aggiunto un discorso , il cui titolo è il seguente : *Discorso* , in cui *si fa vedere , che vi sono dimostrazioni di un' altra spezie , ed ugualmente certe come quelle della geometria.*

L' autore di questo discorso scrive , tra le altre cose , quanto segue ; » La » maggior parte delle più grandi certezze , » che noi abbiamo , non sono fondate , che » su di un molto piccolo numero di prove , » che separate non sono mica infallibili , » e che intanto , in certe circostanze , si » fortificano talmente per l' addizione dell' » l' una all' altra , che non ne bisognano » dippiù per condannare di stravaganza

» chiunque vi resisterebbe ; e che non vi
 » ha mica dimostrazione , di cui non fosse
 » più facile di farsi nascere il dubbio nello
 » spirito.

» Che la città di Londra , per esempio
 » sia stata , alcuni anni sono , bruciata , è
 » certo che ciò non è più vero in se , di
 » quanto è vero , che i tre angoli di ogni
 » triangolo sono eguali a due retti ; ma ciò
 » è più vero , per così dire , per rapporto
 » agli uomini in generale. Che ciascuno
 » esamini su di ciò , se gli fosse possibile ,
 » d'indursi a dubitarne , e che egli vegga
 » per quali gradi ha acquistato questa cer-
 » tezza , la quale si sente bene essere di
 » un' altra natura , e più intima di quella ,
 » che viene dalle dimostrazioni , e così per-
 » fettamente piena , come se si fosse vedu-
 » to questo incendio co' suoi proprj occhi.

» Intanto quante persone vi ha , che
 » non hanno affatto udito parlare venti vol-
 » te di questo incendio ? La prima , eglino
 » avrebbero forse scommesso l' eguale , che
 » la cosa era ; forse il doppio contro il
 » semplice alla seconda ; ma dopo di ciò ,
 » che eglino vi pensino , avrebbero scom-
 » messo cento contro uno alla terza ; alla
 » quarta forse mille ; e finalmente la loro
 » vita alla decima. Però questa multipli-
 » cazione è ancora tutt' altra di quella de'

» numeri , di cui l' addizione dell' unità
 » aumenta sì terribilmente le combinazioni;
 » come se a ventiquattro lettere , per esem-
 » pio , se ne aggiungesse una , ciò farebbe
 » una moltiplicazione spaventevole de' voca-
 » boli , che se ne potrebbero comporre. E
 » la ragione è ben chiara , poichè a qua-
 » lunque punto, che l' addizione di un nu-
 » mero possa portare la moltiplicazione ,
 » vi ha sempre una gran distanza da ciò
 » all' infinito; invece che dall' altro lato ,
 » sia dalla terza o seconda prova , secondo
 » che esse sono circostanziate , si può arri-
 » vare all' infinito, cioè alla certezza , che
 » la cosa è.

» Così , come un uomo passerebbe per
 » folle , se egli esitasse per poco a prende-
 » re il partito di lasciarsi dar la morte ,
 » in caso che con tre dadi si facesse venti
 » volte di seguito tre sei ; o di essere Im-
 » peratore , se ciò non accadesse ; vi sa-
 » rebbe infinitamente più stravaganza a
 » dubitare , che la città di Londra fosse
 » stata bruciata. Perchè finalmente , egli è
 » facile di assegnare al giusto quale è la
 » scommessa , ed in quanti colpi si può
 » intraprendere di fare venti volte di segui-
 » to tre sei. Ma egli non è mica così delle
 » prove , che ci fanno credere quest' incen-
 » dio. Ciò non è affatto una cosa assegna-

» bile ; e per quanto infiniti sono i nume-
 » ri , non ve ne è alcuno che la possa de-
 » terminare. Noi sentiamo molto bene ,
 » che ciò è di un' altra natura , e che non
 » ne siamo meno persuasi che de' primi
 » principj.

» Perchè a qualunque grado che si
 » possa spingere la difficoltà di un certo
 » caso , come , per esempio , di far trova-
 » re al primo colpo ad un cieco un' ora-
 » zione di Cicerone , dopo di avere imbrogliato i caratteri che la compongono , e
 » che egli prenderebbe a caso l' uno dopo
 » l' altro ; è certo , che sebbene ciò sem-
 » brasse stravagante a proporre , un uomo
 » profondo nella conoscenza de' numeri
 » determinerà al giusto ciocchè vi è da
 » scommettere in questa occasione , non
 » essendovi alcuna impossibilità reale , che
 » ciò non possa accadere. Ma per le cose
 » di fatto , esse sono sicuramente , o non
 » sono affatto. Vi è una città che si chia-
 » ma Roma , o non vi è affatto. La città
 » di Londra è stata bruciata , o non è sta-
 » ta bruciata : non vi ha alcuna scommes-
 » sa su di ciò.

» Ma , dirà alcuno , supponghiamo ,
 » che un uomo abbia effettivamente ordi-
 » nato questi caratteri , e che mi si voglia
 » fare scommettere , se sì o no abbia egli.

» rincontrato questa orazione di Cicerone ;
 » ecco una cosa di fatto , e di un fatto
 » della stessa spezie di quello di Roma :
 » intanto si può determinare ciocchè si dee
 » scommettere. Ciò è vero ; ma ciò è per-
 » chè voi non avete affatto veduto ciocchè
 » egli ha trovato ; perchè allora non vi sa-
 » rebbe più scommessa : voi sapreste sicu-
 » ramente se l' Orazione vi è o non vi è.
 » Egli è così di Roma. Le cose , che ci
 » provano , che vi è una città di questo
 » nome , ce l' hanno fatto vedere , come
 » se noi vi avessimo passato tutta la nostra
 » vita. Nulla vi ha più da scommettere.

» Così la certezza che si ha di Roma
 » è una dimostrazione nella sua spezie.
 » Perchè ve ne sono di molte sorti , e do-
 » ve si arriva per altre vie , che per quelle
 » della Geometria , ed ancora più convin-
 » centi , sebbene non se ne vegga mica il
 » progresso. Tutto ciò che non dipende af-
 » fatto dal caso è di questa natura ; ed è
 » certo , che vi sono delle cose , ove mal-
 » grado la molteplicità delle combinazioni,
 » egli mi è impossibile di arrivare , che si
 » prenda , per esempio , un uomo senza
 » spirito , e che si metta a luogo di
 » *Monsieur* il primo presidente , e che gli
 » si dica di fare un' arringa : sarà forse
 » possibile di assegnare ciocchè vi è da

» scommettere, che egli non rincontrerà
 » mica vocabolo per vocabolo l'ultima ar-
 » ringa di *Monsieur* il primo presidente ?
 » No in verità : e ciò è, perchè le cose
 » di spirito e di pensiero non sono mica
 » della natura de' corpi. Che se si rincon-
 » tra un' orazione di Cicerone unendo a
 » caso de' caratteri di tipografia, è eviden-
 » te, che ciò è possibile ; perchè ciò consi-
 » ste in unione di corpi, che sono possibili
 » nell' infinito. Ma l' incontrare un' arringa
 » per mezzo del pensiero, è una cosa in-
 » teramente diversa. Perchè un uomo non
 » dice giammai alcuna cosa, se non perchè
 » egli la vuol dire ; ed egli non può vole-
 » re altra cosa, se non quella che la luce
 » del suo spirito gli può scoprire. Così
 » egli non vede che secondo che ha più
 » o meno di luce. E vi ha un' infinità di
 » cose ove è impossibile, che questa luce
 » particolare di ciascuno spirito possa an-
 » dare, come ve ne ha un' infinità, ove
 » tutto ciò che gli uomini insieme hanno
 » di luce non saprebbe giungere. È dunque
 » evidente, che se quest' uomo agisse co-
 » me una macchina, non sarebbe mica
 » impossibile, che il caso lo menasse a
 » questa arringa, e la scommessa si po-
 » trebbe assegnare. Ma da ciò che egli
 » pensa, è certo, che giammai non la

» rincontrerà , e che giammai la luce del
 » suo spirito , secondo la quale bisogna ,
 » che egli cammini , nol saprebbe menare
 » da questo lato. Si dirà forse , che que-
 » st' uomo può volere agire come una
 » macchina , e pronunciar solamente de'
 » vocaboli , che , nulla significando nella
 » sua intenzione possono esprimere i pen-
 » sieri di *Monsieur* il primo presidente.
 » Ma ciò è quello che non potrebbe essere,
 » poichè è impossibile , che un uomo si
 » distaccasse a questo punto dal suo spiri-
 » to , bisognerebbe che egli non avesse in
 » veduta che il voler muovere la lingua ;
 » ed allora egli non pronuncierebbe neppu-
 » re un solo vocabolo. Che se egli la mo-
 » vesse per pronunciarne non potrebbe pro-
 » nunciare che quelli vocaboli , che avreb-
 » be prima formati nella sua testa , e che
 » nulla significando essendo uniti , poichè
 » egli li vorrebbe unire , sebbene nulla
 » significassero , non farebbero mica l'ar-
 » ringa , che ha del senso. O , se egli vo-
 » lesse , che il loro insieme significasse
 » qualche cosa , questo insieme non sareb-
 » be mica l'arringa , di cui egli non po-
 » trebbe aver l' idee.

» Ecco dunque una cosa la quale non
 » consiste che in combinazioni , ed alla
 » quale è nondimeno impossibile , che il

» caso possa arrivare. E ciò che vi ha di
 » ammirabile, si è che queste diverse unio-
 » ni di caratteri che compongono un' Ora-
 » zione di Cicerone, estendendosi a tutte
 » le lingue, sono incomparabilmente in più
 » gran numero dei vocaboli della lingua
 » francese che *Monsieur* il primo presiden-
 » te ha parlato; e che intanto non è im-
 » possibile, che si rincontri questa Orazio-
 » ne, e che lo è evidentemente che que-
 » st' uomo arrivi a quest' arringa. Ma ciò è,
 » come si è detto, che la mano, la quale
 » combina a caso questi caratteri è essa
 » stessa tra le mani del caso, e che que-
 » st' uomo il quale parla è governato da
 » una volontà, e da uno spirito, che non
 » vi sono in alcun modo sommessi; il caso
 » non potendo giammai fare che un uomo
 » agisca contro la sua volontà, nè elevarlo
 » al disopra della sua intelligenza.

» Si potrebbe ben mostrare, che la
 » scommessa che Roma sia è di questa na-
 » tura, e che il caso non vi ha alcuna
 » parte. Perchè finalmente, di tutti coloro
 » che hanno detto, che vi era una città di
 » questo nome, non vi è alcuno il quale
 » non l'abbia voluto dire, che non abbia
 » saputo ciocchè egli faceva dicendolo, e
 » che non abbia ancora avuto in ciò qual-
 » che scopo: cose tutte, che non sono af-

» fatto del dominio del caso. E come non
 » può essere, che tra questi non vi sia
 » stato un numero quasi infinito, che a-
 » vrebbero saputo, che questa città non
 » esisteva affatto, se essa non avesse avuto
 » una reale esistenza; egli bisogna aver
 » perduto il senso per immaginarsi, che il
 » caso ha potuto fare, che tutti abbiano
 » avuto delle ragioni, per amar meglio
 » dire questa mensogna, che la verità, o
 » che tutti l'abbiano meglio amata senza
 » ragione. Egli non è mica necessario di
 » spingere ciò più lungi: s' indebolirebbe
 » col ragguaglio, piuttosto che non si fa-
 » rebbe comprendere a chi non lo sente da
 » principio. Ma si può sostenere arditamente,
 » essere impossibile di non sentirlo,
 » non più di un primo principio; e che
 » se l'esistenza della città di Roma non è
 » dimostrata per coloro, che non vi sono
 » stati, egli segue esservi delle cose non
 » dimostrate, più certe, per così dire,
 » delle dimostrazioni.

Facciamo delle osservazioni sul pezzo
 rapportato. Mettiamo in sacco tutti i caratteri
 necessari a formare un' Orazione di Cicerone,
 e facciamo che un uomo, senza vederli,
 ponendo la mano nel sacco, gli estragga
 successivamente l'uno dopo l'altro: si domanda:
 è egli certo, che costui non

tirerà fuori i caratteri sudetti nell'ordine stesso, in cui son posti nell'Orazione di Cicerone? L'Autore citato dice, che non vi è qui una certezza rigorosa, che i caratteri non sortiranno nell'ordine enunciato; ma che, in conseguenza, vi ha qui solamente una gran probabilità. Prendiamo un uomo ignorante, e tentiamo, che egli parlando ripeta, senza averlo inteso, il dotto discorso di un celebre Oratore: si domanda: siamo noi certi, che costui non riuscirà a ripeterla? L'Autore citato risponde, che abbiamo una certezza rigorosa, che costui non incontrerà il discorso di cui parliamo.

Ma qual è la ragione, su la quale questo autore poggia la differenza delle sue risposte alle antecedenti domande? La ragione, egli dice, si è, che non vi è un' impossibilità reale, che si rincontrino i caratteri nell'ordine necessario a formare l'orazione di Cicerone, perchè la mano la quale combina a caso questi caratteri, è essa stessa tra le mani del caso, e che l'uomo il quale parla è governato da una volontà, e da uno spirito, che non vi sono in alcun modo sommessi. Un uomo non può pronunciare un vocabolo, senza volerlo determinatamente pronunciare; laddove un uomo, il quale prende colla mano un

tal carattere , non ha una volontà particolare di prenderlo ; poichè una tal volontà supporrebbe la conoscenza del carattere , la quale manca a costui ; egli vuol muovere la mano , e vuol prendere un carattere ; ma non può dirsi , che vuol prendere un tal carattere ; poichè questo volere particolare non può aver esistenza , sebbene possa esistere il desiderio di prendere un dato carattere. Quest' osservazione può applicarsi all' ordine del mondo , e dare un maggiore sviluppo alla prova dell' esistenza di Dio , della quale abbiamo parlato nel volume antecedente. Niuna combinazione della materia può derivare dall' essenza della materia stessa : ogni combinazione è contingente , e richiede una causa intelligente per esistere. Supposto il fine nella causa creatrice ed ordinatrice si può spiegare l' esistenza di ciascuna parte della combinazione , ed il suo rapporto colle altre. L' ordine del mondo somministra dunque una dimostrazione rigorosa dell' esistenza di una suprema intelligenza. Io rimando il lettore a' §. 55; 56 , e seguenti del quinto volume di questo saggio.

§. 97. Ma seguiamo a sviluppare la quistione , che ci occupa. Il P. *Buffier* insegna essere una verità primitiva , che delle particelle di materia mosse a caso non po-

trebbero formare un'opera di un ordine e di un moto regolare come è un orologio. Reid ha adottato la stessa dottrina. Il primo, fra le altre cose, scrive quanto segue: » Riguardo la sorte di prima verità, » che ci fa giudicare, che il puro caso » non saprebbe formare un'opera tale » quale è il mondo in generale, o il corpo » umano in particolare, o ancora un semplice orologio, che indichi regolarmente le ore; alcuni hanno preteso, che » questo giudizio non è mica una verità » incontrastabile. Ecco il loro pensiero.

» È la natura, eglino dicono, la quale le c'istruisce, che, in un'infinità di » combinazioni possibili, è racchiusa la » combinazione particolare delle parti da » cui risulta la formazione del mondo, o » del corpo umano, o di un orologio: non » è dunque mica impossibile, che questa » combinazione sia stata prodotta dal caso; » poichè essa è tanto possibile quanto ogni » altra combinazione, che il caso avrebbe » effettivamente prodotta.

» Io rispondo, che non è affatto vero, » che la natura ci faccia giudicare, che » senza il soccorso di alcuna intelligenza, » e per un puro caso, una delle combinazioni precedenti sia possibile; non è, io » dico, la natura quella che ci fa fare un

» giudizio simile ; è piuttosto lo sforzo di
 » un' immaginazione , che si assottiglia male
 » a proposito in oggetti ove il nostro spirito
 » si perde, ed ove limitato come egli è, dee
 » manifestamente perdersi. In effetto 1. °
 » quale idea netta si ha sotto il vocabolo
 » di caso ? Niuna ; se non che il caso è
 » una causa incognita : or giudicare degli
 » effetti , che può produrre una causa in-
 » cognita come è il caso , si è giudicare di
 » ciocchè non si conosce affatto e per con-
 » seguenza di una chimera ; 2. ° dippiù ,
 » giudicare di ciocchè è o non è mica pos-
 » sibile in una *combinazione infinita* (la
 » quale per la sua stessa infinità supera la
 » capacità della nostra intelligenza) è una
 » nuova chimera. Ma che cosa è mai ma-
 » nifestamente conforme alla capacità del
 » nostro spirito ? È ciò che la natura
 » ha posto in quello di tutti gli uomini ,
 » che non hanno mica fatto studio , di
 » smentirne i sentimenti : cioè , che una
 » macchina come quella dell' universo in
 » generale , o del corpo umano in partico-
 » lare , o solamente di un orologio a pen-
 » dolo , è una combinazione, che è impos-
 » sibile di attribuire seriamente ad un' al-
 » tra causa diversa da un' intelligenza ; in
 » modo che mi è impossibile di giudicare ,

» che un uomo sensato pensi su di ciò
 » altrimenti di quello che io penso. (a)

Reid ripone fra le prime verità metafisiche il seguente principio: » *I segni e-
 » videnti dell' intelligenza e del disegno
 » nell' effetto , provano un disegno ed
 » un' intelligenza nella causa.* L' intelli-
 » genza (egli dice) il disegno , l' arte ,
 » non sono mica oggetti de' sensi , e la
 » coscienza non può rivelarceli in niuna
 » parte , che in noi stessi. Non è ancora
 » un' espressione esatta il dire , che noi ab-
 » biamo la coscienza de' talenti naturali o
 » acquistati , che possediamo ; noi abbiamo
 » solamente la coscienza delle operazioni
 » del nostro spirito , ove si manifestano ,
 » si conosce la propria capacità precisamen-
 » te della stessa maniera , con cui si scovre
 » quella degli altri , per gli effetti , che
 » essa produce quando s'incontrano occasio-
 » ni di esercitarla. Quegli è saggio per noi
 » le cui azioni e la cui condotta offrono
 » de' segni di saggezza. Ciascuno de' giu-
 » dizj particolari , che noi formiamo così
 » non è che un' applicazione di questo prin-

(a) *Buffier trattato delle prime veri-
 tà 1.^a par. cap. VII.*

Tom. VI.

34

» cipio generale , che l' intelligenza , la
 » saggezza e le altre qualità mentali nella
 » causa possono esser concluse con certezza
 » da' loro segni nell' effetto.

» Si dirà , che il principio di cui si
 » tratta può essere un acquisto del razio-
 » cinio o dell' esperienza : Ma io ho mo-
 » tivo di credere , essere ciò impossibile
 » di provare , ed ecco le ragioni che ne ad-
 » duco. 1.^o Questo principio è universale:
 » esso è comune a' filosofi ed al popolo ;
 » al dotto , ed all' ignorante ; esso regna
 » con eguale autorità presso i popoli sel-
 » vaggi. In questo numero infinito di uo-
 » mini egualmente persuasi , ve ne ha forse
 » uno su dieci mila , che sia capace di
 » rendere ragione della sua convinzione ?
 » 2.^o Allora che i filosofi antichi e mo-
 » derni , che ragionano più volentieri e
 » meglio nelle materie sommesse al ragio-
 » namento , hanno intrapreso di difendere
 » questo principio , eglino non hanno mica
 » allegato l' ombra di una prova. Eglino si
 » son contentati di appellarne al senso co-
 » mune del genere umano , citando gli
 » esempj più proprij a far sentire l' assur-
 » dità dell' opinione contraria , e volgendo
 » contro di essa l' arma del ridicolo , arma
 » eccellente per confutare ciocchè è assur-
 » do , ma interamente nulla per dimostrare.

» ciocchè è suscettibile di esserlo. Io ho
 » incontrato uno o due scrittori rispettabili,
 » che si appoggiavano sul calcolo delle pro-
 » babilità, per dimostrare quanto è impro-
 » babile, che una combinazione di mezzi
 » sia l'effetto del caso, o, ciocchè vale lo
 » stesso, non sia mica l'effetto di un di-
 » segno intelligente. (a)

È un errore asserire, che noi non ab-
 biamo la coscienza de' nostri proprj talenti;
 ed è un altro errore, il non fare alcuna
 distinzione fra il motivo della coscienza, e
 gli altri motivi delle nostre conoscenze.

Uno degli scrittori, che si appoggia
 sul calcolo delle probabilità in questa ma-
 teria, si è il Sig. *Degerando*. Egli, par-
 lando della certezza, che abbiamo nei casi,
 di cui parliamo, scrive: » Si domanda se
 » questa certezza è legittima, e se il giu-
 » dizio al quale essa si attacca non può
 » giammai ingannarci. Distinguiamo qui due
 » giudizj e due certezze. Il primo giudizio
 » è quello, pel quale noi stimiamo, che
 » un fatto è probabile. Il secondo è quello
 » pel quale noi pronunciamo, che esso ac-
 » cadrà. Se io mi limito a pronunciare,

(a) *Saggio vi. cap. vi.*

» che vi ha una probabilità di 36 contro
 » di 1, che gettando due dadi su di una
 » tavola due sei (i francesi volgarmente
 » chiamano *sonnet* questo caso particolare)
 » non sortirà mica al primo colpo dei dadi,
 » e se il mio ragionamento è ben fatto,
 » questo giudizio non può ingannarmi, la
 » certezza che vi si rapporta è molto le-
 » gittima. Se io voglio pronunciare di una
 » maniera assoluta, che il *sonnet* non sor-
 » tirà affatto, questo giudizio non è più lo
 » stesso del precedente, dal quale intanto
 » esso può solamente tirare tutta la sua
 » forza. Io eccedo di $\frac{1}{36}$ la conseguenza
 » naturale de' miei ragionamenti; io mi
 » azzardo, e debbo attendermi, che su 36
 » circostanze simili a quella ove io mi tro-
 » vo, ve ne sarà una, in cui io sperimen-
 » terò un abbaglio.

» A misura che il numero de' casi fa-
 » vorevoli si moltiplica, la differenza che
 » sussisteva fra il giudizio su la probabili-
 » tà ed il giudizio sul fatto, diviene meno
 » sensibile; alla fine essa diviene quasi
 » niente. E come due numeri, che non
 » differiscono fra di essi, che di un milio-
 » nesimo, possono essere sensibilmente ri-
 » guardati come eguali, i due giudizj pos-
 » sono ancora sensibilmente essere riguar-
 » dati come identici. Così l'evidenza, del

» primo giudizio si trasmette al secondo ,
 » la certezza , che ispira quello , giustifica
 » quella , che noi accordiamo a questo.
 » Quando dunque una probabilità è immen-
 » sa , la certezza che abbiamo della stessa
 » realtà del fatto , può essere riguardata
 » come legittima.

» Egli è da notarsi , che più una pro-
 » babilità diviene grande , e si approssima
 » all' assoluta certezza, meno è essa suscet-
 » tibile di essere rigorosamente determinata.
 » Vi è una folla di probabilità di questa
 » spezie , la cui esistenza si scorge al pri-
 » mo colpo di occhio , sebbene la loro esti-
 » mazione sia al di sopra di tutti gli sforzi
 » del calcolo. Ed ecco perchè allora che
 » noi crediamo a questi giudizi , non cre-
 » diamo mica ordinariamente di ammettere
 » solamente una probabilità. Come l' opera-
 » zione dello spirito è molto rapida , non
 » si ha il tempo di accorgersi di tutto quel-
 » lo che essa racchiude. Si sente , che si
 » succombe sotto il peso della verità , ma
 » s' ignora di che questa verità si compone;
 » si crede trascinato da un istinto , e non
 » condotto da un raziocinio. Da un' altra
 » parte nell' uso ordinario , che si fa del
 » vocabolo *probabilità* , non si applica
 » quasi , che ad una *probabilità mediocre*.
 » Dal momento in cui si cessa di osservar-

» ne i limiti, si crede passare in una re-
 » gione nuova. I filosofi imbarazzati di da-
 » re un nome ed una prova a queste veri-
 » tà, fondate su di una probabilità, i cui
 » limiti non potevano esser presi dal nostro
 » spirito, le hanno chiamate *sensu comune*,
 » *luce razionale*, *evidenza de' fatti*, ec.
 » ed hanno giustificato l'assenso comune,
 » che gli uomini ad esse danno, con un
 » pendio irresistibile la cui infallibilità ci
 » era, secondo essi, garantita ed attestata
 » dalla veracità stessa dell' Autore di tutte
 » le cose. (a)

La probabilità nel caso de' dadi non è
 mica di 36 ad 1; ma di 35 ad 1. poichè
 i casi possibili sono 36, si hanno perciò 35
 casi possibili, che escludono *sonnet* ed 1,
 che l'ammette. L'esattezza in questa specie
 di esempj è di somma importanza. Io trovo,
 sul calcolo delle probabilità, molto esatte
 le osservazioni del Sig. D'Alembert. Egli
 distingue la *possibilità matematica* dalla
possibilità fisica. Egli pone, che un caso
 può essere possibile matematicamente, ed
 impossibile fisicamente. Supponiamo, egli
 dice che si getti in alto un pezzo di mo-

(a) *Des signes ec. t. 2. cap. 19 e 20.*

neta , si dee dire , essere fisicamente impossibile , che questo pezzo presenti costantemente nella caduta la stessa faccia; intanto questo caso è , matematicamente considerato , ugualmente possibile , che qualunque degli altri casi , per esempio quello in cui il pezzo della moneta presenta cadendo ora una faccia ed ora un' altra. Ma ascoltiamo lo stesso *D' Alembert*. » Egli è falso, fisicamente parlando , che *pile* (la faccia » della moneta ove è l' immagine del Principe) possa non avvenir giammai. Egli è » dunque impossibile , fisicamente parlando , » che *Croix* (la faccia della moneta opposta » a *pile*) avvenga un' infinità di volte di » seguito. Dunque , fisicamente parlando , » *Croix* non può avvenire di seguito , che » un numero finito di volte. Quale è questo » numero ? Io non intraprendo mica di » determinarlo. Ma io vado più lungi , e » domando per qual ragione *Croix* non » saprebbe avvenire un' infinità di volte di » seguito , *fisicamente parlando* ? Non se » ne può dare che la seguente ragione : » cioè che non è affatto nella natura , che » un effetto sia sempre e costantemente lo » stesso ; come non è nella natura , che » tutti gli uomini , e tutti gli alberi si rassomiglino.

» Io domando , in seguito , se è più

» possibile, fisicamente parlando, che lo
 » stesso effetto avvenga un molto gran nu-
 » mero di volte di seguito, diecimila vol-
 » te, per esempio, che non lo è, che
 » questo effetto avvenga un'infinità di volte
 » di seguito? Per esempio, è egli possibi-
 » le, fisicamente parlando, che se si getta
 » in aria una moneta diecimila volte di se-
 » guito, venga di seguito diecimila volte
 » *Croix* o *pile*? Su di ciò io ne appello
 » a tutti i giuocatori, che Pietro e Paolo
 » giuochino insieme a *Croix* o *pile*; che
 » sia Pietro che getti, e che *Croix* avven-
 » ga solamente dieci volte di seguito (ciò
 » sarebbe già molto), Paolo griderà infal-
 » libilmente al decimo colpo, che la cosa
 » non è mica naturale, e che sicuramente
 » la moneta è stata preparata di maniera a
 » dar sempre *Croix*. Paolo suppone dun-
 » que, non essere affatto nella natura,
 » che un pezzo ordinario, fabbricato e get-
 » tato nell'aria senza soverchiaria, cada
 » dieci volte di seguito dello stesso lato.
 » Se il numero di dieci volte non trovasi
 » sufficiente, mettiamo il numero venti,
 » egli risulterà sempre che non vi è giuoca-
 » tore, il quale non faccia tacitamente
 » questa supposizione, che uno stesso ef-
 » fetto non potrà avvenire di seguito un
 » certo numero di volte.

» E qualche tempo, che avendo avuto
 » occasione di ragionare su questa materia
 » con un dotto geometra, le riflessioni se-
 » guenti mi vennero ancora in appoggio di
 » quelle, che io ho già esposte. Si sa, che
 » la lunghezza media della vita degli uomi-
 » ni, a contare dal momento della nascita,
 » è d'intorno 27 anni, cioè, che 100
 » bambini, per esempio, venuti nello stes-
 » so tempo al mondo, non vivranno che
 » intorno a 27 anni l'uno per l'altro; si
 » è riconosciuto similmente, che la durata
 » delle generazioni successive, pel comune
 » degli uomini, è di circa 32 anni, cioè
 » che 20 generazioni successive più o me-
 » no, non debbono dare, che circa 20 vol-
 » te 32 anni; finalmente si è provato da
 » tutte le liste della durata de' regni in cia-
 » scuna parte dell'Europa, che la durata
 » media di ciascun regno è di circa 20 a
 » 22 anni, in maniera che 15, 20, 30,
 » 50 Re successivi e dippiù, non regnano
 » l'uno per l'altro, che circa 20 a 22
 » anni. Si può dunque scommettere non
 » solamente con vantaggio, ma a giuoco
 » sicuro, che 100 bambini nati nello stes-
 » so tempo non vivranno che intorno a 27
 » anni l'uno per l'altro, che 20 genera-
 » zioni non dureranno più di 640 anni o
 » circa, che 20 Re successivi non regneran-

» no che circa 420 anni più o meno. Una
 » combinazione dunque , che farebbe vive-
 » re i 100 bambini 60 anni l' uno per l' al-
 » tro , che farebbe durare le 20 generazio-
 » ni ciascuna 80 anni , che farebbe regnare
 » 70 anni l' uno per l' altro 20 Re succes-
 » sivi , sarebbe illusoria , e fuor delle com-
 » binazioni *fisicamente* possibili. Intanto ,
 » a starsene all' ordine matematico , questa
 » combinazione sarebbe così possibile come
 » alcun' altra. Perchè se due Re di seguito,
 » per esempio , avessero regnato 60 anni ,
 » non vi sarebbe alcuna ragione matema-
 » ca , per la quale il loro successore non
 » regnasse altrettanto ; morto costui non
 » vi sarebbe alcuna ragione matematica ,
 » per la quale il successore non fosse nello
 » stesso caso e così di seguito. Donde ri-
 » sulta , che vi sono combinazioni , che si
 » debbono escludere , sebbene matematica-
 » mente possibili , allora che queste com-
 » binazioni sono contrarie all' ordine costan-
 » te osservato nella natura. Io suppongo ,
 » che mille caratteri , che si troverebbero
 » ordinati su di una tavola , formassero un
 » discorso ed un senso ; io domando qual
 » uomo non iscommetterà tutto al mondo ,
 » che quest' ordine non è mica l' effetto del
 » caso ? Intanto egli è dell' ultima evidenza ,
 » che quest' ordine di vocaboli , che danno

» un senso , è così perfettamente possibile ,
 » matematicamente parlando , come un'al-
 » tro ordine di caratteri , che non forme-
 » rebbe mica alcun senso. Perchè il primo
 » ci sembra egli di avere incontrastabilmen-
 » te una causa , e non già il secondo ? Se
 » ciò non è perchè supponiamo tacitamente,
 » che non vi ha nè ordine , nè regolarità
 » nelle cose ove il caso solo presiede ; e
 » almeno , che quando noi osserviamo in
 » qualche cosa dell'ordine , della regola-
 » rità , una sorte di disegno , e di proget-
 » to , vi ha molto più a scommettere , che
 » questa cosa non è mica l'effetto del caso,
 » che se non vi osservasse nè disegno , nè
 » regolarità.

» Per isviluppare la mia idea con
 » maggior nettezza e precisione io suppon-
 » go , che si trovino su di una tavola de'
 » caratteri di stamperia ordinati in questa
 » sorte :

» Constantinopolitanensibus ,
 » o a b c e i i i l n n n n n o o o p s s s t t t u
 » o n b s a e p t o l n o i a u o s t n i s n i c t n
 » questi tre ordini contengono assolutamente
 » le stesse lettere : nel primo ordine esse
 » formano un vocabolo conosciuto ; nel se-
 » condo esse non formano alcun vocabolo ;
 » ma le lettere vi son disposte secondo il
 » loro ordine alfabetico , e la stessa lettera

» vi si trova tante volte di seguito quante
 » volte si trova ne' 25 caratteri, che for-
 » mano il vocabolo *Constantinopolitanensi-*
 » *bus*; finalmente nel terzo ordine i carat-
 » teri sono mescolati in confuso, senza
 » ordine ed a caso. Ora egli è subito certo,
 » che, matematicamente parlando, questi
 » tre ordini sono ugualmente possibili. Egli
 » non lo è mica meno, che ogni uomo
 » sensato, il quale getterà un colpo di oc-
 » chio su la tavola, ove questi tre ordini
 » son supposti trovarsi, non dubiterà affat-
 » to, o almeno scommetterà tutto al mon-
 » do, che il primo non è mica l'effetto
 » del caso, e che egli non sarà quasi meno
 » indotto a scommettere, che il secondo
 » ordine né ancora lo è. Quest'uomo sensa-
 » to dunque non riguarda affatto in qualche
 » maniera i tre ordini come egualmente
 » possibili, fisicamente parlando, sebbene
 » la possibilità matematica sia eguale e la
 » stessa per tutti e tre. (a)

Sembra, che il nostro Genovese abbia
 pensato, su l'oggetto di cui parliamo in
 un modo simile a quello in cui ha pensato

(a) *Melanges tom. 5. Dubbi sul cal-
 colo delle probabilità.*

D' Alembert ; egli scrive : » Quando si di-
 » ce e domanda , *tra i possibili accozza-*
 » *menti degli atomi , ve n' era uno come*
 » *questo mondo ?* Allora , intendendosi *de'*
 » *possibili accozzamenti ontologici ed in-*
 » *trinseci* , se n' esclude il disegno e l' ar-
 » te. Quando poi si conchiude , *fia dunque*
 » *impossibile , che ne sia nato ?* Si mette
 » nel fatto disegno , ed arte , idea , che
 » non entrava nell' idea della possibilità in-
 » trinseca ; e perciò è più nella conclusione
 » che nel principio. Per far adunque giu-
 » sta l' illazione si vuol mettere nel prin-
 » cipio quel , ch' è dippiù nella conclusione ,
 » ed allora è forza , ~~che convenghiamo~~ ,
 » che questo mondo non è che l' opera del-
 » la Divinità. E dove non si aggiunga al
 » principio quel ch' è dippiù nella conclu-
 » sione , non si può altro conchiudere , che
 » la sola possibilità intrinseca , non già l' e-
 » sistenza. Come , *negl' intrinsecamente*
 » *possibili accozzamenti de' pensieri sulla*
 » *quantità vi erano gli elementi di Eu-*
 » *clide ? V' erano. Dunque questi ele-*
 » *menti erano intrinsecamente possibili.*
 » Ecco la giusta conseguenza. Ma il dire.
 » *Dunque è possibile , che esistano per*
 » *fortuito accozzamento* , è più conchiude-
 » re , che non porta il principio. La pos-
 » sibilità intrinseca non porta seco una pos-

» sibilità estrinseca, se non col rapporto
» ad una cagione. Poichè un orologio esi-
» ste, un orologio non era un impossibile.
» Ma perchè esistesse di fatto si richiedeva
» un artista. Questo rapporto all' artista
» entra necessariamente in un fatto di arte
» e disegno, ma non entra già nell' idea
» astratta del possibile ontologico. (a)

(a) *Scienze metafisiche Cosmologia*
cap. II.



CAP. X., ED. ULTIMO

DE' LIMITI DELLE NOSTRE CONOSGENZE.

CONCLUSIONE DELL' OPERA.



§. 98. **L**A Scienza umana è limitata. Essa può successivamente perfezionarsi. Ma essa non può oltrepassare certi limiti. Quali sono essi questi limiti essenziali allo spirito umano?

Noi abbiamo una nozione generale della sostanza, ma noi non conosciamo affatto la natura, o come suol dirsi, l'essenza di ciascuna sostanza in particolare. È questo il primo limite dello spirito umano. Egli ignora l'essenza particolare specifica dello spirito umano. Egli ignora l'essenza particolare individuale dello spirito di alcuno individuo. Egli ignora l'essenza particolare generica delle prime sostanze del mondo materiale. Egli ignora l'essenza particolare specifica, per cagion di esempio, delle prime sostanze della luce, del calori-

co, dell'ossigeno, del mercurio ec. Egli ignora l'essenza individuale di ciascuna sostanza particolare della materia, cioè di ciascuna monade. Egli non conosce l'essenza generica dell'anima de' bruti, nè la specifica, per cagion di esempio del cane dell'asino ec. nè l'individuale di quella del tal cane, del tal asino, ec. Egli sa molto bene, che l'infinito esiste; ma è molto lontano dal poterne comprendere la natura.

Le scuole di *Locke* e di *Reid* ammettono facilmente il limite indicato; ma esso non è esattamente ammesso dalle scuole di *Cartesio* e di *Leibnizio*. Il primo ha creduto di conoscere l'essenza della materia; poichè l'ha riposto nell'estensione, e di conoscere ancora l'essenza dello spirito da lui costituita in un pensiero perenne. Egli non potè adattarsi ad ammettere nella materia e nello spirito un ignoto primitivo. *Leibnizio* poi determina, con franchezza, allo stesso modo l'essenza di qualunque monade, incominciando da quelle che compongono la materia, sino alla monade infinita, che è Dio. L'essenza della monade consiste, secondo lui, nella forza rappresentativa dell'universo. Questa forza, in un grado infinito, costituisce l'essenza di Dio, nelle sue diverse limitazioni costituisce le essenze particolari delle monadi create. La

scuola di *Kant* al contrario ci nega qualunque nozione delle cose in se stesse considerate. Le nozioni di sostanza, e di causa, sono, secondo questa scuola, interamente soggettive e vòte di qualunque realtà. Le cose in se stesse, chiamate *noumeni*, ci sono perfettamente incomprensibili, in tutto il rigor del termine.

§. 99. Ignorando le prime sostanze, ignorar dobbiamo il come le cause efficienti producono i loro effetti; e l'efficienza è per noi un mistero. I filosofi, i quali rigettano la creazione, perchè non la comprendono, ragionano malissimo. Comprendiamo noi meglio come una sostanza modifica se stessa, o un'altra sostanza quale che siasi? La produzione delle modificazioni è ugualmente incomprensibile che la produzione delle sostanze; tutte e due queste incomprensibilità derivano dall'ignoranza della natura delle prime sostanze.

Tutto quello, che è incomprensibile, non è mica assurdo; ed è molto importante il distinguere il primo dal secondo. In questa materia si è errato in due modi: 1.º si è confuso l'incomprensibile coll'assurdo giudicando assurdo l'incomprensibile, come han fatto quei filosofi, i quali han rigettato la creazione, l'azione dell'anima sul corpo, e del corpo su l'anima: 2.º l'assurdo si è

riguardato come incomprendibile, come han fatto quei filosofi, i quali avendo ammessa la divisibilità della materia in infinito, l'hanno riguardata come una cosa incomprendibile. La divisibilità della materia in infinito, supponendo una serie infinita di condizionali senza l'assoluto, è una cosa impossibile, non mica incomprendibile.

§. 100. Quello, che a noi è più noto, è il proprio spirito; poichè noi ignoriamo affatto le qualità assolute de' primi componenti de' corpi; noi conosciamo alcune qualità relative di alcuni aggregati delle prime sostanze della materia: queste qualità consistono nelle potenze di destare in noi alcune date sensazioni; e perciò la conoscenza che noi abbiamo de' corpi è meramente *fenomenica*. I corpi non sono tali quali a noi si manifestano. Quello, che possiamo dirne con certezza si riduce a dire: *Vi sono de' composti variabili. Questi ci appaiono in diversi modi, ma noi ignoriamo come sono in se stessi, indipendentemente dalle nostre percezioni.* Ma noi sappiamo, che il pensiero è una realtà, non mica un' apparenza. Il giudizio, il raziocinio, il desiderio, il volere, ci appartengono realmente. Ma noi, ignorando l'essenza dello spirito, ignoriamo il come queste modificazioni avvengono in esso. Il

volere è certamente un atto del nostro spirito; ma come il nostro spirito produce questo atto? In che cosa consiste l'efficienza dello spirito? Qui conviene arrestarsi. Il dire che vi è in noi una forza di volere è lo stesso che il dire, che il nostro spirito è il principio del nostro volere; ma l'idea vaga di principio non ci manifesta mica la natura di questo principio. I metafisici han detto: *l'azione è un modo dell'essere, che deriva, o ha la ragion sufficiente nell'essere stesso, di cui è modo. Eglino han detto, che la passione è un modo di essere, che deriva, o ha la ragion sufficiente in un essere diverso da quello di cui è modo.* Ma queste definizioni non ci fanno mica conoscere la natura dell'azione. Se noi chiamiamo *azioni* i nostri voleri; siccome questi sono effetti, siamo obbligati di riguardarli come prodotti dall'azione di una causa; ed in questo caso avremo azione di azione, cioè l'azione che produce l'azione chiamata *volere*; e questa azione produttiva dell'azione del volere, essendo un modo di essere dello spirito agente, che ha la ragion sufficiente nello spirito stesso, dee derivare da un'azione precedente, e così all'infinito, senza sapere dove arrestarci; poichè saremo sempre obbligati di assegnare la causa di questo

modo, e di questo effetto, che chiamiamo azione. Io credo, che sarebbe un parlare più preciso il distinguere l'*atto* dall'*azione*, che fa esistere l'atto; e riguardare l'azione, o l'*efficienza* dell'agente come una nozione semplice ed indefinibile. Così si direbbe, che i miei voleri sono gli atti, che derivano dall'*efficienza del me*; senza sapere affatto come ne derivano.

I nostri voleri influiscono su la nostra facoltà di conoscere, e sul nostro corpo; questa influenza è un fatto di cui ne ignoriamo eziandio il come.

Il materialista oppone allo spiritualista l'ignoranza dell'essenza dello spirito, e del come si eseguono le operazioni dello spirito stesso. Ma conosce egli meglio l'essenza della materia, ed il come avvengono i fenomeni materiali? L'idealista oppone al dualista questa ignoranza dell'essenza della materia, ed il come della produzione de' materiali fenomeni, senza riflettere, che egli ignora eziandio l'essenza dello spirito, ed il come questo agisce. Riconoscendo i limiti essenziali dello spirito umano, si eviteranno questi errori, che desolano l'impero della vera filosofia.

§. 101. Nella conoscenza del nostro spirito, noi possiamo partire da alcuni fatti primitivi, ed inesplicabili, e spiegare con

essi i fatti secondarj e subordinati. In un modo simile possiamo procedere nella spiegazione de' fatti materiali. Così, supponendo l'influenza della nostra volontà sul nostro intelletto, possiamo spiegare tanti fatti, che da questa influenza dipendono: supponendo l'esistenza e la comunicazione del moto, coll'inerzia della materia, possiamo spiegare tutti i fenomeni della comunicazione del moto nell'urto de' corpi. Avviene tutto altrimenti in Dio. In questo essere infinito non vi è alcuna cosa che precede l'altra; perciò la sua natura ci è perfettamente inesplicabile, ed incomprendibile. I metafisici intanto non si credono tutti incapaci di comprendere la natura Divina. Uno de' metafisici più moderati, per cagion di esempio, nelle sue scienze metafisiche pone un capitolo, il cui titolo è il seguente: » *Come si può da noi con-*
» *cepire in che modo questo mondo fos-*
» *se architettato da Dio.* Egli cerca di risolvere la quistione proposta a questo modo: » Non ha potuto (Iddio) creare
» ed ordinare questo mondo, che desi-
» gnandolo prima in se medesimo . . . Ma
» nel voler noi comprendere, come la men-
» te eterna disegnasse in se eternalmente,
» ed architettasse questo mondo, sopra tut-
» to per riguardo a' corpi ed alla materia,

» ci troviam troppo corti , ed infinitamente
 » al di sotto di sì alta quistione. A modo
 » nostro di pensare , non avendo potuto
 » la mente eterna ed infinita ricevere dal
 » di fuori le idee de' possibili , e con ciò
 » del mondo ; non ha potuto delinearle ,
 » che in se medesima. Un ente d' infinita
 » entità e perfezione equivale sempre ad
 » un' infinità di enti finiti e d' infiniti ge-
 » neri , e specie. L' Ente eterno adunque
 » comprendendo se stesso , ha potuto eter-
 » nalmente in se architettare (se questo
 » modo di dire m' è permesso) , e conte-
 » nere eternalmente architettati nella sua
 » essenza tutti questi esseri finiti in tutta
 » la loro infinita varietà di generi e di spe-
 » cie. A dirla ; io non ne capisco il come ;
 » ma pur parmi , che non possa esser ,
 » che in questo , o in simil modo. Ser-
 » viamci di un esempio grossolano. Sup-
 » ponghiamo uno spazio infinito per tutt' i
 » versi : questo spazio conterrà eminento-
 » mente un' infinita varietà d' infiniti generi
 » di figure solide , v. g. un' infinita varie-
 » tà di globi , un' infinita varietà di cubi ,
 » un' infinita varietà di cilindri , di paral-
 » lelepipedi , di piramidi , e di ogni altro
 » genere di figure regolari , ed irregolari.
 » Diamo poi a questo spazio un intelletto
 » da comprendere tutto , se egli compren-

» derà tutta quella infinità di figure in se
 » delineabili, e con ciò i loro rapporti,
 » e proporzioni. Esso dunque potrà for-
 » marsene un' infinità di sistemi e catene
 » ideali. Finalmente diamogli una volontà
 » infinita potente; egli potrà dentro di se
 » far esistere, purchè il voglia, qualunque
 » di quei sistemi ideali. Ricordiamci nondi-
 » meno, che se tutti i paragoni son sem-
 » pre difettosi, in niuna parte son tanto,
 » quanto dove si parla di Dio, e delle sue
 » azioni. (a)

In altra parte lo stesso metafisico spie-
 ga la cosa così: » Sin dall' eternità unico
 » fu l' oggetto dell' intelletto divino, cioè
 » la natura e la sostanza di Dio stesso.
 » Poichè dunque Dio comprendeva se stes-
 » so, contemplava le infinite perfezioni di
 » lui, ed insieme vedeva, che se dalle
 » sue infinite perfezioni si potevano forma-
 » re degli enti di perfezioni finite, questi
 » sarebbero di numero e di generi infiniti,
 » non altrimenti, che da un' infinita su-
 » perficie si possono formare figure piane
 » di infiniti generi, ed in numero infinito.

(a) *Genovesi scienze metafisiche*
cosmol. cap. IV. §. I. e II.

» Nell'atto che ciò comprendeva, egli
 » creava intelligibilmente l'essenza di quei
 » possibili, i quali sono le sue *idee im-*
 » *mortali, immutabili, inviolabili*, come
 » dice Seneca.

» Ma alcuno molestamente ci doman-
 » derà, è forse l'intelletto di Dio capace
 » di astrazione, o sia di una cognizione
 » particolare e propria derivata dalla sua
 » natura? Poichè se egli non astra, come
 » può intendere in se, e nella sua na-
 » tura infinita, i possibili infiniti in nu-
 » mero, e di essenze finite? Come un' in-
 » finita linea per designare in se infiniti
 » triangoli, infiniti quadrati, ed infiniti
 » altri poligoni ec. è necessario che faccia
 » uso della ragione astratta. Ma egli non
 » sembra, che Dio possa far uso di un' in-
 » telligenza astratta, essendo l'intelligenza
 » di lui una e necessaria, e lo stesso es-
 » sere di lui, e non essendo successiva,
 » ma permanente, nè in alcun modo mo-
 » dificabile variamente. Qui io confesso,
 » di essere assorbito dall'infinito; nondi-
 » meno non mi diparto da questa esposta
 » dottrina: vi è certamente nella natura
 » di Dio, uno spazio, per dir così, in-
 » finito, a cui non possono andare le una-
 » ne menti. Che diremo se questa divina
 » essenza è tale per sua natura, che possa

» designare gl' infiniti possibili , senza che
 » sia nella necessità di far uso dell' astra-
 » zione ? (a)

Ma , con buona pace del valente uomo , questa spiegazione è contraddittoria. Si suppone in essa 1.^o che Dio vede prima se stesso , e poi vede il mondo come possibile , 2.^o che dopo d' aver veduto gl' infiniti possibili , fra i quali vi è questo mondo , egli sceglie di dar l' esistenza a questo mondo , ma in Dio non vi è alcuna cosa , precedente ad un' altra. In Dio non è prima l' essere , e poi il conoscere , prima il conoscere e poi il volere , o l' operare. In Dio l' essere , il conoscere , il volere , sono la stessa cosa.

L' atto creatore è libero , e perciò intelligente ; perchè il mondo esiste , non perchè l' assoluto esiste ; ma perchè l' assoluto lo fa esistere. Ma il volere spiegare l' atto creatore intelligente è una contraddizione ; poichè è un supporre qualche cosa antecedente a lui. Quest' atto è incomprensibile , e lo scrutatore della divina maestà resta oppresso dalla sua gloria.

§. 102. Noi conosciamo esattamente

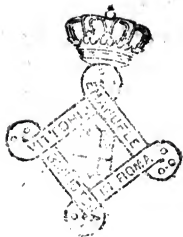
(a) *Metaph. lat. par. 1.^a cap. IV. schol. prop. 1.*

alcune relazioni logiche fra le nostre idee astratte ; ne sono una prova l' Aritmetica e la Geometria ; ma noi non conosciamo tutte queste relazioni , poichè il loro numero è inesauribile. La conoscenza dunque di queste relazioni non si estende quanto le nostre idee. La nostra scienza è perciò molto limitata sotto tutti i riguardi.

§. 103. Io qui do termine al mio lavoro. Nel primo libro ho fatto l' analisi delle nostre conoscenze ; nel secondo l' analisi delle nostre facoltà di conoscere : nel terzo l' analisi delle nostre idee ; nel quarto finalmente l' analisi de' motivi legittimi delle nostre conoscenze , e delle cause de' nostri errori. Io non pretendo mica , che la mia opera sia un' analisi completa dell' umana intelligenza ; ma ho cercato di abbracciare , per quanto mi è stato possibile , tutto il circuito della scienza dell' umano intelletto.

F I N E

DEL VOLUME SESTO ED ULTIMO.



INDICE

LIBRO IV.

DELLA REALTÀ, DELLA CERTEZZA E DE' LIMITI DELLE NOSTRE CONOSCENZE.

CAP. I.

DEL SENSO INTERNO.

- §. 1. **L'** Oggetto di questo libro è di determinare definitivamente la realtà, la certezza, ed i limiti delle nostre conoscenze. Pag. 1
- §. 2. La coscienza è il motivo immediato di alcuni nostri giudizj; ed è il motivo mediato di tutti i nostri giudizj. 3
- + §. 3. Tutti i motivi de' nostri giudizj si riducono a' sei seguenti, senso intimo, sensi esterni, evidenza, memoria, raziocinio, testimonianza degli altri uomini, o autorità altrui. Tutti questi motivi hanno per motivo mediato ed ultimo il senso intimo. La memoria dee riguardarsi come un motivo ausiliario degli altri motivi, i quali sono motivi originarj. 8
- §. 4. Vi sono tre differenze fra il motivo della coscienza, e gli altri motivi. Tutti i motivi hanno per motivo mediato ed ultimo la coscienza; ma la coscienza non riposa che su di se stessa.
- L'oggetto immediato della coscienza è tale, che

la sua esistenza si pone dubitandone, o negandola; ma non son tali gli oggetti immediati degli altri motivi. Tutti gli oggetti della coscienza sono reali; lad-
dove quelli de' sensi esterni son fenomenici. Pag. 11

§. 5. Tutti i filosofi son obbligati, filosofando, di ammettere la veracità del senso intimo. La falsità dello scetticismo è una verità indimostrabile. L'origine delle nostre conoscenze è pure riposta nel sentimento del proprio essere. 19

§. 6. Tutto ciò che si manifesta chiaramente all'attenzione, che lo spirito dirige su di se stesso, ha in lui un' esistenza reale. Secondo Condillac i nostri giudizj circa il nostro essere possono esser falsi per tre motivi: 1. ° perchè omettiamo una parte di ciò che accade in noi, 2. ° perchè supponiamo in noi ciò che non vi è: 3. ° perchè non riguardiamo ciò che è in noi nella vera origine. Egli riguarda il terzo motivo come l'unica sorgente di tutti i nostri errori circa il nostro essere. 27

§. 7. Condillac spoglia lo spirito umano delle sue potenze naturali confondendo le facilità di alcuni atti colle facoltà degli stessi. 32

7 §. 8. I nostri giudizj circa il nostro essere possono esser falsi 1. ° perchè omettiamo una parte di ciò che accade in noi; 2. ° perchè supponiamo in noi ciò che non vi è 3. ° perchè non riguardiamo ciò che è in noi nella sua vera origine. Quando siamo certi, che una cosa è in noi, siamo certi ancora, che in noi non vi è una cosa ripugnante alla prima. L'abito di fare alcuni atti suppone la facoltà naturale di cominciarli. Esso può associare alcuni elementi, ma non può produrne de' nuovi. 35

§. 9. Secondo alcuni filosofi l'associazione delle idee può produrre nuovi principj di azione. Eglino ne adducono in prova la passione dell'avarizia. 40

§. 10. Si combatte la dourina esposta nel §. antecedente. 45

CAP. II.

DEL MOTIVO AUSILIARIO DELLA MEMORIA

- §. 11. *La nostra identità personale ci è rivelata dalla memoria. Alcuni filosofi pensano, che il motivo della memoria su la nostra identità personale può essere illusorio.* Pap. 59
- §. 12. *Obbiezione di Bayle contro la veracità della memoria per la nostra identità personale. Questa obbiezione si è: l'Anima è creata da Dio a ciascun istante con tutte le sue modificazioni; Iddio può dunque creare un'anima diversa di numero da quella che esisteva l'istante antecedente, e questa seconda può avere il sentimento di un'esistenza antecedente, il qual sentimento in questa supposizione è illusorio.* 61
- §. 13. *I Cartesiani, per provare che la conservazione è una continuata creazione, dicono, che i momenti di tempo, non avendo alcun legame necessario l'uno coll'altro, non segue, che dall'essere io in questo momento sussisterò nel momento che seguirà, se la stessa causa, che mi dà l'essere per questo momento, non me lo dia eziandio per l'istante seguente. Leibnizio trova insufficiente questo argomento: egli appoggia la continuata creazione su la continua dipendenza, in cui la creatura dee essere da Dio. Egli crede, che la distinzione dell' anteriorità di natura e dell' anteriorità di tempo è sufficiente, per conciliare il domma della continuata creazione con quello dell' attività dello spirito umano.* 68
- §. 14. *La soluzione leibniziana è insufficiente. Non vi ha alcuna anteriorità di natura, nel cominciamento dell' esistenza, fra la sostanza e gli accidenti, poichè un essere indeterminato non può esistere. Nella supposizione che la durata della creatura non sia che una continuata creazione, la creatura non potrebbe giammai operare.* 75

§. 15, e 16. La proposizione, che l'esistenza delle creature è una continuata creazione, non può provarsi, ed essa conduce ad illazioni, che sono smentite da' fatti della coscienza. Pag. 79

§. 17. I modi sono distinti dalla sostanza, e bisogna ammettere la distinzione modale. I modi non sono la cosa modificata. Se i modi non fossero distinti dalla sostanza, non si potrebbero ammettere de' cambiamenti nelle sostanze. 90

§. 18. Secondo il Sig. Boursier tutte le nostre conoscenze, e tutti i nostri amori sono tanti esseri distinti: noi non acquistiamo nuove conoscenze, e non formiamo nuovi amori, che intanto che Dio ne crea l'essere per aggiungerlo a quello dell'anima nostra: questi due principj non distruggono l'attività dell'anima. E questo il sistema della premozione fisica. 97

§. 19. Si confutano i principj della premozione fisica. I pretesi assiomi: Non si dà ciocchè non si ha. Non si dà più di quello che si ha. Col meno non si fa il più, intesi degli esseri attivi, come è l'anima umana, sono assolutamente falsi. La premozione fisica distrugge l'attività dell'anima. 103

§. 20. La nostra identità personale, secondo Locke, consiste nel sentimento, che ha l'io, di essere stato egli stesso il soggetto, in cui hanno avuto esistenza alcune date modificazioni. Egli pretende 1. ° che l'oblio del passato fa vanir questo per noi; e che in conseguenza le modificazioni passate obbliate non ci appartengono più; 2. ° che il sentimento dell'identità personale può esistere ancorchè la sostanza sia cambiata; e che un tal sentimento è sufficiente, perchè il passato s'imputi al soggetto, che ne ha il sentimento. Questa dottrina confonde l'identità personale come oggetto del sentimento inferiore, e questo sentimento come mezzo di percepire questa identità personale. La dottrina lockiana conduce al pirronismo. 103

§. 21. Lo spirito umano non può egli avere il sentimento, di avere avuto un'esistenza precedente al momento attuale, senza avere avuto siffatta esistenza precedente. Il termine della nostra esistenza passata a cui risale la memoria, non può legittimamente stabilirsi pel principio della nostra esistenza.

Pag. 119

✕ §. 22. La prima specie degli errori della memoria consiste nel giudicare come nuovi alcuni pensieri, che non sono nuovi; ma riprodotti. Quando colla riproduzione di un'idea, ha luogo ancora il riconoscimento, in tal caso la memoria può indurci in errore, producendo i fantasmi alquanto diversi dalle idee sensibili, da cui in origine derivano. L'oblio di alcune determinazioni dell'oggetto percepito può riguardarsi come la cagione generale di tutti gli errori di memoria.

122



CAP. III.

DELLE SENSAZIONI ESTERNE.

§. 23. Cartesio poggia l'esistenza de' corpi su la veracità di Dio. 129

§. 24. L'idealismo è o soggettivo, o oggettivo. 132

§. 25, e 26. L'idealismo soggettivo ripugna alla veracità del senso intimo. Nella successione delle percezioni lo stato seguente dell'anima non ha la ragione sufficiente nello stato antecedente. 133

§. 27, e 28. Wolfio pretende, che nell'ipotesi dell'idealismo la fisica può sussistere, senza ricevere alcun cambiamento. Questa dottrina è falsa. 141

§. 29, 30, e 31. Si confutano i tre seguenti principj del leibnizianismo: Gli esseri semplici, o le monadi non possono agire l'uno su l'altro; le monadi non son capaci di altre modificazioni, che di sole per-

cezioni: ciascuna monade dee essere stata creata coll' idea dell' intero universo. Pag. 152

§. 32. *Wolffo pretende, che nell' ipotesi dell' idealismo può sussistere la morale. Questa dottrina è falsa.* 167

§. 33, 34, 35. *Le ragioni di Locke, per provare l' esistenza de' corpi si riducono a quattro: 1.° Noi non possiamo avere le sensazioni se non che per mezzo de' sensi: 2.° I fantasmi si distinguono chiaramente dalle sensazioni: 3.° Il piacere ed il dolore, che vanno uniti alle sensazioni, non accompagna i fantasmi degli stessi oggetti: 4.° I nostri sensi rendonsi l' un l' altra testimonianza delle cose esterne. La prima e la quarta ragione sono insufficienti, poichè gl' idealisti ammettono l' esistenza ideale del nostro corpo, e non negano la scambievole dipendenza de' fenomeni. Le altre due ragioni non militano contro l' idealismo oggettivo. Locke usò una varietà di linguaggio in questa materia. Genovesi ragiona inesattamente di questo oggetto. I filosofi, che attribuiscono alle verità ideali una maggiore certezza di quella, che concedono alle verità di fatto, non badano, che tutte le verità ideali riposano necessariamente sul fatto della coscienza.*

§. 36. *Il fenomeno de' sogni non milita a favore dell' idealismo soggettivo.* 200

§. 37. *Arnaldo combatte con otto argomenti l' idealismo oggettivo. Egli ammise, che Dio non già i corpi producono nell' anima le sensazioni, e che queste potrebbero, assolutamente parlando, esser prodotte nell' anima da Dio; sebbene i corpi non avessero alcuna real esistenza; ma egli pretese, che Dio sarebbe ingannatore, se i corpi non esistessero. Egli poggiò su l' esistenza della parola, e de' varj linguaggi tre argomenti: altri tre argomenti formò su l' esistenza della scrittura; ed altri due, su i nostri bisogni comparati co' mezzi di soddisfarli.* 208

- §. 38, e 39. Bayle, Malebranche, D' Alembert, credono insufficiente, per provare l'esistenza de' corpi, l'argomento tratto dalla veracità divina. Se Dio può permettere, che i sensi c'ingannino molte volte, perchè non può permetterlo sempre? Inoltre non essendo evidente la connessione fra le sensazioni, e gli oggetti di esse, noi non siamo mica forzati ad ammetterla. Pag. 219
- §. 40. Il corpo può agir su lo spirito, e lo spirito sul corpo; e perciò cade il fondamento principale dell'idealismo oggettivo. D' Alembert adduce un falso argomento per provare l'esistenza de' corpi. 231
- §. 41. Le diverse collezioni, che noi chiamiamo corpi, percepite da noi mostrano, che queste percezioni non derivano dal soggetto che percepisce, poichè son contingenti; nè dalle azioni multiple di un soggetto semplice poichè noi non moltiplichiamo i soggetti secondo il numero delle sensazioni; nè in questa ipotesi, vi sarebbe alcuna ragione sufficiente di alcune collezioni piuttosto che di altre. 235

+ CAP. IV.

ESPOSIZIONE ED ESAME DELL' IDEALISMO OGGETTIVO DI GIORGIO BERKELEY.

- §. 42. Nel primo dialogo di Berkeley, Filono si impegna, di provare ad Ita 1.^o che il calore ed il freddo, gli odori, i suoni, i sapori, i colori; in una parola, tutte le qualità de' corpi chiamate da' Cartesiani e da Locke qualità secondarie, non hanno alcuna esistenza fuori dello spirito. 243
- §. 43. In secondo luogo passa il nostro idealista a provare, che anche le qualità dette primitive, cioè l'estensione, la figura, il moto, la solidità, non hanno esistenza fuori dello spirito. 248
- §. 44. Si risponde agli argomenti fin qui addotti da Berkeley. I corpi sono fenomeni ed un fenomeno è Tom. VI. 36

una cosa reale, la quale ci apparisce, e che non esiste nel modo in cui ci apparisce. 253

§. 45. *Non vi ha alcuna sostanza, che abbia per attributo l'estensione; ed i corpi non sono sostanze; ma aggregati di sostanze.* 261

§. 46. *Le nostre sensazioni non sono mica le immagini, o le rappresentazioni degli oggetti; e perciò l'obbiezione dell'idealismo, poggata su la supposizione del carattere rappresentativo della sensazione, è di niun valore.* 263

§. 47. *Berkeley, ragiona così un oggetto come concepito, ed in quanto concepito non può esistere senza uno spirito, che lo concepisce; un oggetto dunque non può esistere fuori dello spirito, che lo concepisce. È questo il sofisma con cui si conclude a dicto secundum quid ad dictum simpliciter.* 268

§. 48. *I corpi, secondo l'idealista che combattiamo, non possono essere nè la causa efficiente, nè l'istrumentale, nè l'occasionale delle nostre sensazioni. Questa dottrina è falsa. I corpi sono aggregati di forze, e possono esser la causa efficiente delle nostre sensazioni.* 271

§. 49, 50, 51. *Si espone la natura particolare dell'idealismo di Berkeley. Secondo lui il fuor di noi è reale: esso non è altra cosa, se non quello, che noi percepiamo, per mezzo de' sensi, e perciò possiamo conoscerlo perfettamente. Dalla dottrina di Berkeley segue, che le nostre sensazioni sono fuori del nostro spirito, il che è una contraddizione. Il nostro idealista ci nega propriamente l'idea di Dio e di qualunque spirito. Le nostre idee sono secondo lui estese e divisibili; e sono in Dio, il che mena a concludere, che vi è dell'estensione in Dio.* 274

§. 52, e 53. *Dalla dottrina di Berkeley segue ancora, che in Dio vi sono sensazioni, e perciò che Dio è soggetto al dolore. L'idealismo di questo autore non è stato ben compreso da' filosofi, che ne hanno parlato.* 287

CAP. V.

DELLE CONOSCENZE UNIVERSALI ,
 A CUI LE NOSTRE SENSAZIONI SOMMINISTRANO
 UN MOTIVO LEGITTIMO, E DELLE CAGIONI
 DEGLI ERRORI DE' SENSI.

- §. 54. *Obbiezione contro l'universalità delle conoscenze fisiche dedotta dalla diversità delle sensazioni degli uomini.* 301
- §. 55. *Nel sistema delle cause occasionali adottato da Malebranche, lo stesso moto negli stessi organi sensorj potrebbe produrre sensazioni diverse. In questo sistema i sensi non ci recano su i corpi alcuna istruzione.* 303
- §. 56, 57, 58. *La diversità delle sensazioni non impedisce, che si stabiliscano alcune relazioni matematiche tanto fra le sensazioni della stessa specie, che fra quelle di specie diverse; e che tali relazioni sieno le stesse per tutti gli uomini. Lo stesso dee dirsi delle relazioni oggettive.* 307
- §. 59. *Si spiega come i sensi somministrano allo spirito il mezzo di conoscere il sistema astronomico. L'Astronomia sferica fa conoscere le relazioni fra i fenomeni ottici dell'universo visibile. L'Astronomia Teorica determina alcune relazioni fra i fenomeni della vista, e quelli del tatto, e così ci fa conoscere l'universo quale si mostrerebbe al tatto. L'universo dell'Astronomia Teorica è anche fenomenico.* 318
- §. 60, e 61, (per errore 59) *La prima cagione degli errori de' sensi è il confondere il modo relativo, in cui le cose si mostrano a noi, col modo assoluto in cui le cose sono in se stesse, indipendentemente dalle nostre percezioni sensibili. Noi riferiamo a' corpi le nostre sensazioni.* 328
- §. 62, e 63 (per errore 60 e 61) *L'apparenza esteriore delle nostre sensazioni è un prodotto della*

natura non dell' abito. Noi c' inganniamo giudicando, che gli oggetti debbono apparirci nello stesso modo, non ostante il cambiamento avvenuto ne' nostri organi sensorj. Alcune volte allora che un oggetto ci fa sperimentare in certe circostanze una determinata impressione; noi giudichiamo falsamente, che ci farà eziandio sperimentare la stessa impressione in altre circostanze. 339

CAP. VI.

DELL' EVIDENZA IMMEDIATA.

- §. 61 (si segue la numerazione erronea) L' evidenza immediata è il motivo immediato degli assiomi, e la coscienza ne è il motivo mediato. 351
- §. 63. Si propongono, su l' evidenza immediata, le seguenti quistioni: Lo spirito può egli percepire la relazione d' identità fra due idee ripugnanti? Lo spirito può percepire la relazione d' identità fra due idee, che sebbene non ripugnanti, non sono identiche? Lo spirito può percepire la relazione di ripugnanza fra due idee identiche? Lo spirito può non ravvisare la relazione d' identità fra due idee identiche? 353
- §. 64. Le relazioni fra le nostre idee sono o logiche o reali. Il principio di contradizione è il principio logico del pensiero umano. Lo spirito non può percepire la relazione d' identità fra due idee la cui ripugnanza può percepirsi immediatamente; nè la relazione di ripugnanza fra due idee, la cui identità può percepirsi immediatamente. 556
- §. 65, e 66. Dalla necessità ed universalità degli assiomi il Sig. Cousin deduce, che la ragione ne' diversi individui del genere umano è una numericamente; ed è perciò impersonale. Questa dottrina ripugna alla testimonianza della coscienza, la quale ci attesta, che l' Io che vuole è lo stesso Io, che possiede l' evidenza immediata, e che ragiona. Non

bisogna confondere queste due proposizioni: La ragione è una proprietà della specie umana, cioè una proprietà specifica di ciascun individuo: La ragione non appartiene mica all'individuo, essa è una cosa unica, che sussiste da se, è un universale a parte rei. 358

§. 67, e 68. Wolfio pretende provare coll'esempio del bilineo rettilineo, e del moto velocissimo della rota, che possiamo credere di avere alcune idee, che realmente non abbiamo. Questi esempj sembrano insufficienti a provare l'asserzione Volfiana. Destutt-Tracy pretende, che l'inesattezza de' nostri giudizij proviene solamente dall'inesattezza delle nostre rimembranze. Questa dottrina è falsa. 377

§. 69, e 70. Quando lo spirito paragona un'idea semplice con se stessa, non è possibile, che non ne vegga l'identità. Allora poi che lo spirito paragona un'idea semplice con un'altra idea semplice diversa, può avvenire, per l'associazione, che egli non percepisca la diversità fra queste due idee semplici; ma crede erroneamente di percepirne l'identità. 389

§. 71. Se paragoniamo un'idea complessa, i cui elementi si possono abbracciare da un solo atto di attenzione, con se stessa; se ci limitiamo nel paragone a ripeterla, e ad esprimerla collo stesso nome, l'errore non è possibile. Ma quando paragoniamo l'idea complessa tutta insieme ed indecomposta colla stessa idea decomposta, in tal caso possiamo errare o tralasciando uno degli elementi, o ponendone alcuno, che non si trova. 401

§. 72. Dal non percepirsi immediatamente l'identità, o la ripugnanza di due idee, non segue, che non possa percepirsi mediatamente. 407

§. 73. Per conoscere l'identità, o la diversità delle idee, qualora questa non può percepirsi immediatamente, fa d'uopo esaminare spesso la loro origine. 415

§. 74. Quando due idee hanno gli stessi elementi; ma

in un ordine diverso possiamo ingannarci, riguardando le due idee complesse come diverse. Possiamo ancora paragonando due idee universali porre in una un elemento che non si trova, trasportandolo dall'altra. 418

§. 75. *I filosofi non sempre riducono le spezie de' problemi al problema più generale, che le racchiude: da ciò nascono degli errori.* 424

§. 76. *Non si può concludere dalla possibilità logica alla possibilità reale; nè dall'impossibilità di concepire il come una cosa avvenga l'impossibilità che avvenga.* 425

✱ CAP. VII.

DEL MOTIVO DELL' AUTORITÀ.

§. 77. *Il motivo dell'altrui autorità si risolve, in ultima analisi, nell'esperienza particolare di ciascun individuo. Il sistema, che riguardando i mezzi individuali di conoscere come illusorj, vuol fondare tutta la filosofia su l'autorità del genere umano, è assurdo.* 431

§. 78. *Tutto il sapere umano, in ultima analisi, si risolve nella testimonianza della nostra coscienza. L'attenzione al proprio pensiero è sufficiente per elevare la scienza generale del pensiero umano.* 433

§. 79, 80, 81, 82. *L'Autorità altrui è un motivo di errore per noi, quando l'usiamo in quelle conoscenze, nelle quali non ha valore; o pure quando non esaminiamo i motivi legittimi di ammetterla nelle cose di sua competenza. Essa è fondata su l'associazione delle idee. Un cieco rispetto per l'antichità è contrario al progresso delle scienze. Un disprezzo temerario è anche da evitarsi.* 436

CAP. VIII.

DEL RAZIOCINIO.

§. 83. *La voracità della coscienza conduce alla vera-*

cità del raziocinio , e di tutti gli altri nostri mezzi di conoscere. 449

§. 84 , e 85. *Le classificazioni de' fatti sono un risultamento del raziocinio misto. La conoscenza di alcune relazioni logiche , e di alcune relazioni oggettive è un effetto del raziocinio misto.* 454

§. 86. *Dopo stabilito il fatto generale della natura , noi l'applichiamo eziandio a' casi inosservati ; e perciò concludiamo anche qui dal generale al particolare, come concludiamo nelle verità necessarie.* 459

§. 87 , e 88. *La costanza delle leggi della natura , o la similitudine del futuro col passato, è una verità sperimentale* 462

§. 89 , e 90. *Ne' fatti della natura materiale vi è una connessione soggettiva , e ve ne è pure un' altra oggettiva. Reid nega le cause efficienti meccaniche; ma sembra , che si debbano ammettere. Le leggi del moto sotto un certo aspetto , sono verità necessarie ; sotto di un altro sono verità contingenti.* 470

§. 91. *Si spiegano due specie di sofismi : l' uno è la fallacia di accidente , o pure ciò che dicesi da' logici: cum hoc , ergo propter hoc : l' altro si chiama da' logici passare a dicto secundum quid ad dictum simpliciter.* 491

§. 92 , e 93. *Tre condizioni si richiedono affinché il nostro giudizio su la causalità sia giusto : 1. ° La causa e l' effetto debbono essere tutti e due de' fatti avverati : 2. ° debbono essere inseparabili l' uno dall' altro : 3. ° dee l' effetto essere spiegabile per mezzo della causa. Bisogna ammettere de' fatti primitivi inesplicabili , per mezzo de' quali si possano spiegare degli altri fatti.* 499

→ CAP. IX.

DELLA CERTEZZA DELLE NOSTRE CONOSCENZE.

✧ §. 94. *Non bisogna confondere la certezza colla verità. Opinione di Filangieri su la certezza.* 505

- + §. 95. *La certezza è semplice, ed indivisibile; e perciò non può darsi una certezza maggiore di un'altra certezza. Nondimeno possono distinguersi, sotto un certo riguardo, tre specie di certezza metafisica, fisica, morale.* 512
- §. 96, e 97. *Si esamina: quale specie di certezza vi è, che un'opera, in cui lo spirito umano scuove dell'ordine, sia l'effetto di un'intelligenza, che opera con disegno, e si adducono le varie opinioni de' filosofi.* 516

CAP. X., ED ULTIMO

DE' LIMITI DELLE NOSTRE CONOSCENZE. CONCLUSIONE DELL' OPERA.

- §. 98. *L'essenza degli esseri ci sono ignote.* 543
- §. 99. *Ignoriamo come le cause efficienti producono i loro effetti. C'inganniamo riguardando come assurdo ciò che è incomprendibile, o come incomprendibile ciò che è assurdo.* 545
- §. 100. *Non conosciamo le proprietà assolute de' corpi. Ignoriamo come gli esseri producono o in se stessi o in altri esseri delle modificazioni.* 546
- §. 101. *La natura divina è incomprendibile.* 548
- §. 102. *La conoscenza delle relazioni delle nostre idee non si estende quanto le nostre idee.* 553
- §. 103. *Nel primo libro di questa opera si fa l'analisi delle conoscenze; nel secondo quella delle nostre facoltà intellettuali; nel terzo quella delle idee; nel quarto ed ultimo quella de' motivi legittimi delle nostre conoscenze, e delle cause de' nostri errori.* 554

FINE DELL' INDICE.

HAG 2025343

